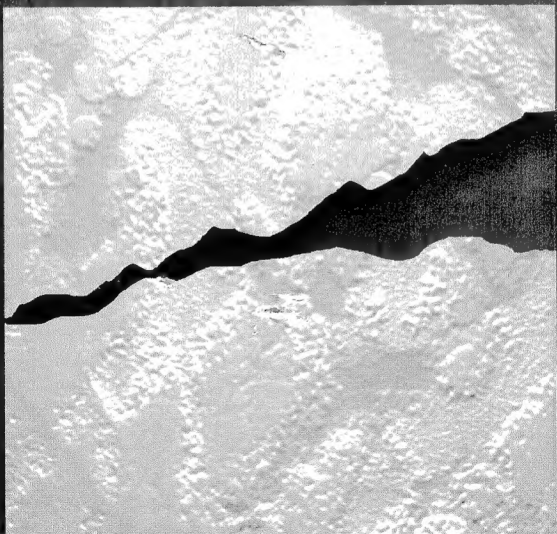




د. مصطفی ناصف

# نظریة التأویل







② النادي الأدبي الثقافي بجدة ، - ١٤٢ هـ  
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

ناصر - مصطفى عبد

نظرية التأويل . - جدة

٢٤٠ ص ؛ ١٧×٢٤ سم

ردمك : ٠ - ٣٥ - ٧٥٧ - ٩٩٦٠

١- الأدب العربي - نقد ٢- الثقافة العربية - نقد أ - العنوان

٢٠ / ٣٤٣٥

ديري ٨١٠ ر

رقم الإيداع : ٢٠ / ٣٤٣٥

ردمك : ٠ - ٣٥ - ٧٥٧ - ٩٩٦٠

# نظرية التأويل

الدكتور

مصطفى ناصف

ذو الحجة ١٤٢٠هـ - مارس 2000

الطبعة الأولى

111

النادي الأدبي والثقافي

جدة - المملكة العربية السعودية



## تعريف

التأويل إحياء لثقافتنا بل لا إحياء دون تأويل. لهذا كان التأويل فسي خدمة الثقافة العامة لا خدمة نص مفرد. ثقافتنا العربية لا سبيل إلى أن تعرف معرفة نامية دون هذا النشاط. إن العقل العربي ظلم أكثر من مرة. وهذا يعني في الحقيقة فقراً في القراءة. كذلك ظلم النقد العربي والبلاغة العربية التي مازالت محتاجة إلى تأويل. التأويل هو طريقنا إلى الحياة.

وقد عرفت الثقافة العربية العناية بنظام التأويل منذ وقت مبكر. عنيت بالنص الأكبر، وأخذت نفسها بتأويله على الدوام. وكان التأويل سبيلاً إلى التوافق مع وقائع الحياة المتغيرة. كان التعامل مع النص فريضة مطلوبة ذات أركان.

التأويل إذن عطاء لوجودنا، وإثراء لماضيينا وحاضرنا. ولا سبيل لخدمة الشخصية العربية إلا بالتأويل. التأويل هو المعنى الغائم المستور الذي نحلم به ونشتاق إليه. كان كل باحث عظيم مؤولاً. وكان الفقه الحقيقي تأويلأً. لقد أولت الثقافة العربية الثقافة اليونانية، والثقافة الفارسية، وأولت النهضة الأدبية القديمة الشعر العربي أكثر من مرة، أول المجددون شعر القدماء، وأول الشعراء بعضهم بعضاً. وكان الشعر العربي كله نمطاً من التأويل المستمر. يؤول الشعر دقائق المعاني، ويؤول الشعر كبريات المعاني. ربما عجزنا الآن كثيراً عن متابعة نشاط التأويل. كان القدماء يصبرون لهذا التأويل والتدقيق. أوضح معالم ثقافتنا العربية هذه القراءة المجهرية. لكننا نسينا هذا العمل الجوهري في الثقافة العربية الإسلامية.

كان النحو العربي تأويلأً أي تأويل، وكانت البلاغة المظلومة. وكان الفقه الذي لا يعنى به ألباء هذه الأيام. وقد عرف القدماء أهمية أصول التأويل وسموها باسم أصول الفقه.

عرف القدماء أن خدمة التأويل هي خدمة الشخصية القومية، وخدمة التطور والحياة. ومع ذلك فالنهضة الفكرية الحديثة في العالم العربي لا تعرف العناية بأصول التأويل إلا قليلاً، ولا تكاد تدرس حياتها درس إمعان. كان هذا عجيباً.

لقد أخذت النهضة الحديثة نفس الثقافة الموروثة والشعر القديم، واستقام لها ما يشبه المنهج الذي يختلف بعض الاختلاف عن المناهج القديمة. ومع ذلك فإن أمور هذا المنهج أيضاً غير واضحة في أذهاننا.

لقد عرفنا، على كل حال، في النهضة الحديثة مؤولين كباراً. عرفنا تأويل الأستاذ العقاد للشخصية الإسلامية، التي سبّرت الحياة، وعرفنا تأويله لجوهر الشعر العربي، وعرفنا ما دار حول هذا كله من نقاش خصب.

وقد أتيج للنهضة المعاصرة أن تعتب على النهضة التأويلية الأولى، وأن تتشق لنفسها طرقاتاً ثانية. ولكن ظلت أصول التأويل الحديثة مهملة كما ظلت أصول التأويل القديمة.

أصول التأويل مبحث واسع متشعب جليل يجب أن نسهم في توضيح بعض معالمه المتغيرة في العصر الحديث. كذلك لا نستطيع أن نهمل هذا المبحث في الثقافة الغربية. ولا نستطيع أن نهمل بوجه خاص تأثير الفنونولوجيا.

وأنا قبل ذلك كله مشغوف بهذا الجانب أحب أن أقرأ مرة ومرة. لا أكاد أتوقف. وقد حاولت في هذه الصحف أن أقرأ أطرافاً من نظرية التأويل أو على الأصح أطرافاً من منهج الفنونولوجيا في التأويل. لقد رأيت فيه بعض ملامح ثقافتنا العربية، ورأيت فيه بعض ما تحتاج إليه البيئة الثقافية المعاصرة. البيئة المعاصرة عرفت البنية والعلامات وعرفت التفكير، ولكنها فيما أزع لم تعرف معرفة منظمة واسعة مواقف الفنونولوجيا. لا أدري كيف أعّل لهذا التحيز، ولكن يظهر أن الثقافة الغربية عندنا لا تخلو من فكرة الحظوظ. -

ما إن أقرأ التأويل في علاقته بالفنونولوجيا حتى أفتن عن نفسي. ربما قضيت العمر أفنّي بعض آثار الفنونولوجيا، وأجد فيها غذاء للروح. وقد حرصت



على أن أقدم في هذا الكتاب الانطباع الذي تركته قراءة الأعلام الذين تركوا أثراً  
باقية في التأويل ونظريته.

قرأت هؤلاء الأعلام مكبراً لهم ومستفيداً منهم. ولم أقرأهم متعالياً عليهم أو  
باحثاً عن الخصومة معهم. لقد أنفقت بعض الوقت في الكشف والإفادة والتمثيل  
والتنوق. لم أريد إلى هذا النوع من الجدل الذي يولع به بعض الناس، لم أريد إلى  
فن اقتصاص التناقض والأخطاء، وضرب الأفكار بعضها ببعض. أردت على  
العكس أن أُنحني لهم، وأن أجلو مآثرهم.

العالم العربي الآن لا يقرأ الفنونولوجيا بمثل ما يقرأ البنية والعلامات  
والتفكيك. من حقنا على أنفسنا إذن أن نقرأ صفحات أخرى، وأن نستمع إلى أصوات  
مفيدة تتفتح ما نتشقه الآن من أساليب الجدل، وأساليب القطيعة، وأساليب  
الاحتراف، وأساليب العناية للعبوب باللغة المغلقة.

لهذا كله فرغت لقلة من الرواد المشهورين في التأويل الفنونولوجي،  
حاولت أن أجلهم، وأن أوضح ما غمض من عباراتهم، وأن أسوق حديثاً واضحاً  
ما استطعت، حديثاً خالياً من التكلف والرتانة والاستعلاء. لقد قرئت هؤلاء  
الأعلام إلى نفسي، وجعلت نفسي صديقاً لهم، ويطيب لي أن يشاركني قرائي  
الأعزاء بعض ما أجد.

لست أخفي على القارئ أنني حاولت مراراً أن أجتنب أشواكاً غير قليلة،  
وأن أعتمد على مراجع موثقة فيما أظن، وربما حاولت شيئاً من القفز على الأشواك  
في سبيل إعلاء جوانب مهمة، لأقل بوضوح إنني حاولت أن أدعو لما أكتبه. وعسى  
أن يجدي هذا الحديث في مناقشة بعض الآراء والاتجاهات التي تشيع بيننا  
ونتجادل حولها في عزة غريبة.

أنا واضح كل الوضوح. إيماني بالفنونولوجيا أكبر من إيماني بالبنية  
والتركيب، والتفكيك والمفهوم الشائع للعلامات.

في هذه النواحي بعض الخطر حاولت أن أعرض له بطريقة مباشرة غالباً.

لقد وجدت في التأويل الفنومولوجي صورة من صفاء الروح والتعاطف والايمان بفكرة التراث الحي الذي لا يفترق عن فكرة الحاضر الحي. وجدت متعة غريبة في أن أفق مع الفنومولوجيين ضد التفكير المتأثر بالتكنولوجيا والعلامات التي تخدمها.

عرف بعض رواد النهضة الثقافية في العالم العربي آثار الفنومولوجيا. لا أكاد أشك في أن أستاذنا العقاد كان قارئاً ممتازاً للفنومولوجيا. لقد قضى حياته الخصبة الشريفة يؤول الشخصية على هديها، ويقرأ التاريخ ويقرأ اللغة أيضاً. لا أعرف أحداً من الذين تناولوا العقاد احتفل بتوضيح هذا المنعطف الأساسي.

كان العقاد في بحث اللغة الشاعرة فنومولوجياً. ولكنني هنا لا أفرغ للعقاد، ولكنني أفرغ قليلاً أو كثيراً لمنابع الفكر الفنومولوجي في التأويل .

الشيء الذي يلتفت النظر في أمور المناهج أن تأثير الفنومولوجيا في عقولنا ليس واسعاً، وليس عميقاً. لهذا السبب أحببت أن أقول شيئاً، وربما يعرف بعض القراء، على الأقل، أنني، منذ أخذت في تأويل النصوص، مشوق إلى الفنومولوجيا. قليلون من القراء هم الذين زعموا أن كتاب صوت الشاعر القديم وكتاب قراءة ثانية لشعرنا القديم كانا عصارة ما فهمه ناقد من الفنومولوجيا.

لقد كان التأويل في نظري الذي أفدته من الفنومولوجيا والفلسفة الوجودية قرين البحث عن الهوية وتجدد الهوية. أنا إذن أشبع علاقة خاصة، وأدعو لها في غير إسراف ولا خيلاء. إن الفنومولوجيا تتساعل عن توجيه الثقافة أو توجيه فكرة الإحساس بالتاريخ أو توجيه الإحساس بالوجود، ولا تقبّع في أبنية صورية، وعلامات تكنولوجية، ودنيا تسفية من صنع الذات المتعالية علينا وعلى المجتمع.

يجب أن نقرب بين فهم النصوص وفهم أنفسنا وفهم الناس. هذا الفهم كله يحتاج إلى مراجعة مستمرة. الفهم لا يكون مرة واحدة. الفهم على العكس عمل بطيء يحتاج إلى زمن طويل. أنت تتخلى عن جزء من نفسك من أجل أن تفهم نصاً أو إنساناً، والنص إنسان.

فهم النص لس هو قراءته الأولى. القراءة الأولى عاجزة. الفهم يحتاج إلى قراءات وصبر وكبح الانطباعات الأولى، وكبح الكراهة والانفصال. الفهم إقامة جسر بناء بينك وبين غيرك. هذا الجسر يحتاج دائماً إلى إصلاح. تجربة الحياة هي تجربة قراءة نص أكثر من مرة. الحياة قراءات وعمليات تكيف مع أنفسنا ومع الناس.

العجز عن التكيف ليس مفخرة. التكيف هو الجسر أو الحوار. الحوار هو المدلول الحقيقي للفهم. الحوار يعني أن لكل مشترك فيه حقاً لا يستغنى عنه ولا يدوم أبد الدهر.

إننا أنفقنا وقتاً طويلاً في الحكم على الأشخاص، وأنفقنا وقتاً قصيراً جداً في تفهمهم. كل صعب يحتاج إلى أن يترك باباً حتى يفتح. وفتح الباب شيء غير كسره والعنف به.

نحن نفهم الناس أو النصوص لكي نغير أنفسنا وعلاقاتنا. المراد بالفهم هو مساعدتنا على مواجهة ارتباطنا بأنفسنا وبالناس، الفهم إذن يحتاج إلى تحسين. تحسين العلاقة لا إساءة العلاقة. كل فهم يعتد به معالجة خصبية تنبذ فكرة الكراهية، والتعصب، والجمود، والمنفعة العاجلة، والنزوة. نحن نتفهم لكي نغير حياتنا ونغير وجودنا. لا شك كان الفهم عملاً اجتماعياً يقوم على التواصل. نحن نبحث عن الجانب الاجتماعي المتوتر. نحن نفهم لكي نؤسس علاقة لا أن نهدمها. الفهم إعداد حصن لعملية التغيير. الذين يفهمون يستطيعون أن يحيوا حياة مثمرة وأن يجعلوا الحياة متغيرة. الفهم إذن هو معالجة الحياة، وعلاقة جديدة صحية نتصورها ثم نحقق بعضها. الفهم، بعبارة أخرى، ليس طائفة محدودة من المبادئ الثابتة. المبادئ تتغير. ونحن نحاول التخلي عن المقاييس باستمرار، ونحاول التخلي عن مطالبنا إلى مطالب أخرى أكثر إشراقاً. نحن نرفض حقاً ولكن الرفض يعيش في دائرة التسامح والبحث عن التوافق.

هناك دائماً فروق بين الناس وبين النصوص الماضية والنصوص الحاضرة. نحن نستعين بفهم النصوص الماضية على مواجهة الحاضر. ولكننا لا نسيطر على النصوص الماضية سيطرة غليظة. السيطرة أو التحكم القاسي يضر بالفهم.

نحن نسعى من خلال الفهم إلى أن نستوعب أشياء لا تقع في دائرتنا الشخصية. نحن نوسع أفقنا، ولذلك نتطلع إلى الماضي وإلى المستقبل. النصوص إذن أجزاء من حياتنا لا من حرفتنا. والفهم كان دائماً صنو تقويم العقل والشخصية، نحن نسعى إلى أن نعرف كيف يفكر الناس وما نحتاج إلى تعلمه منهم، لا من أجل السيطرة عليهم بل من أجل أن نعيش معهم.

تصوراتنا ليس لها قوالب محدودة، نحن نتعلم كل يوم قوالب جديدة. أبائنا وأجدادنا وأنفسنا يجب أن نقيم بيننا وبينهم علاقة حسنة. نعرف ما أدوه لنا، ونعرف حاجتنا إلى تعديله. لكن الاحتياج إلى التعديل ينبغي ألا يقتل الفهم أو الصلة، ينبغي الاعتراف بفكرة العوالم المتغيرة من ناحية، وتفتح العوالم بعضها على بعض من ناحية ثانية. هذا ما نفعله مع النصوص أو مع البشر. إننا نعامل النصوص معاملتنا لأنفسنا وللناس. النص ليس أداة في خدمة النزوة والغلبة. كذلك الإنسان الذي نعيش معه.

إن غايتنا أن نستوعب علاقات كثيرة لا أن نحذفها، أن نرى الدنيا متغيرة ولكن تغيرها لا يرهقنا.

إن لدينا مهارات كثيرة أجل من المهارات التي تعرضها كتب النقد وتحليل النصوص. لنصنع إلى أنفسنا أولاً.

إن الكتاب طائفة من مبادئ محدودة والحياة أوسع، والتصرف الشخصي خير من الاقتداء بفهم الآخرين ومحاكاته.

إننا نفهم لكي نحسن أنفسنا، لكي نكون أكثر مرونة وتعاطفاً وقدرة على التماس النور في الظلمات. من أجل هذا كله كان إلزاماً علينا أن نوجل الاتجاهات التي تعاكس النص.. لا نستطيع أن نفهم نصاً فيه صنعة شكلية وأنت تكره هذه الصنعة. الفهم يعني أن نغضي عن بعض ما يهمننا وأن نعيش لحظات مع ما يهم الناس. لابد لنا، بعبارة أخرى، من التقدير المبدئي الذي يحفز على بذل الجهد، كل نص ككل إنسان له حياته الخاصة التي يجب احترامها قبل أن نسألها. مساءلة النصوص يجب ألا تقضي على احترامنا لها. هذه كلها أنماط من سعة الرؤية أو اتصهار الآفاق.

إنني في ممارسة هذا الانصهار لا أعبد فردية النص. المهم هو البحث عن الأفق الثقافي الذي تغفل عنه بعض الأدوات المجهريّة. تأويل النص إسهام في إثارة أسئلة أساسية بطريقة تجمع بين المودة والريب.

التأويل لا يبحث عن إجابات حازمة جازمة. وكثير من نشاط الإنسان مثل الشعر بؤرة هشة يتجاذبها طرفان. ليست الأطراف المتضادة شبيهاً يستحي منه الإنسان دائماً. فالقارئ في هذا الزمان محتاج إلى التخفف من الحدة والصرامة.

ولكن القارئ الودود يحمل المسؤولية على كتفه لا يفرط فيها. ولذلك يحسب التأويل أو القراءة الودود حساب ما لم تقله القصيدة. ما عجّزت بونه أو تخلّت عنه أو ارتابت فيه.

كل قدر من الإثبات في خارج العلم الدقيق الضيق يحتمل أكثر من وجه. وكثيراً ما يسفر المحذوف عن تساؤلات ذات أهمية. عبارات الشعر خاصة عبارات جدلية ذات اعتماد قوي على عناصر محذوفة.

هذه العناصر يحكمها قدر الطاقة إطار الشعر والثقافة. التأويل يمكن القارئ من المساعلة والشجاعة والاهتمام بمسير عقولنا. تأويل القصيدة يجب أن يتفتح على مماسلتها واستنارتها وبخاصة في عصر يهيم بفردية النص وافتراض علوه المثالي على الأزمان.

والحقيقة أن الثقافة الأدبية المعاصرة ذات تقاليد خاصة جذابة تشيع في عقل الشاعر والقارئ التحيز، ومن ثم يقل أحياناً في الشعر ما يرفضه بسهولة في خارج الشعر. وقد سرت هذه التقاليد مسرى الريح. كرامة التأويل يجب أن تهتم تفهماً أكثر اعتدالاً ونضجاً. كرامة التأويل تكمن أيضاً في إنكاء جذوة المصاعب. لا شيء يغني عن قدر من التماثل، ولا شيء يجعلنا نفهم التأويل فهماً ساكناً راكداً. أمناً.

نحن نعيش في عصر الأكنعة. والأكنعة تأويل. يخيّل إلينا مع الأسف أن الأكنعة يجب ألا تسأل عما تكتفه بصيغة التفعيل. لكن تقاليد كثيرة لا تريد أن تعطي مكاناً ملائماً لعمق الهزات التي نعاني منها.

إن التأويل لا يقتضي في شيء قضاء مريحاً. القضاء المريح ليس سنة هذا الزمان. يستطيع التأويل الآن أن يخرج على عبادة فردية اللغة من أجل البحث عن أفق أوسع وأعمق. يستطيع أن يثير السؤال بعد السؤال، وأن يتجنب حدة التقرير.

ربما يكون من واجب التأويل أن يدفع الغرض بغرض آخر، أن يتشكك فيما يثيره هو نفسه. وتستحيل القراءة إلى التساؤلات المتلاحقة. ليست التساؤلات جنباً ولا هرباً. التساؤلات مزيد من الشعور بالحرج والاعتزاز بحرية القراءة، والشعور بالنقص الذي يحالف كل وجهة ضيقة.

التساؤلات المستمرة لب التأويل. وهي أهم بكثير من قضية مفردة أو طائفة من القضايا التي تنبأها بما بينها من تساند. التأويل محور وبيت. صناعة التأويل يجب ألا يأخذها سحر التقرير والتحيز. القارئ يأخذ قدر من الريب في فكرة القضايا والأسانيد. القارئ يسأل نفسه أو يسأل اللغة، ويضطره التساؤل إلى البحث عما غاب عن النص. لا خير في قراءة تهمل تماماً الوجه الغائب. التأويل يحرك الماء من خلال ما يقوله وما لا يقوله معاً. وبعبارة أخرى يجب ألا ننسى أن نشوة الكمال قد تفهم على غير وجهها. الكمال تساؤل يشارك فيه النص والقارئ وأعباء الثقافة. التأويل مسؤولية لاشك في ذلك.

إذا كان التأويل متعة فإن كل متعة حقيقية لا يمكن أن تنفصل عن الإحساس بالمسؤولية. التأويل إذن نهوض بالواجب. إن فكرة الواجب ليست فكرة دخيلة ولا مقحمة. إنها فكرة أصيلة مادامت تفهم في إطار التساؤل لا إطار التقرير المعد أو المجهز.

إن كثيراً من التأويلات يفوته الإحساس بالواجب. ربما فضلنا أحاسيس أخرى من قبيل الدهشة والنزوة والإثارة. إننا لا نقفل من شأن الدهشة، ولكننا نحاول صياغتها. إن الواجب ليس خصيماً للحرية والتساؤل... إننا نعيش - لا محالة - في دائرة الاختيار. التأويل لاختيار. ولا بد من إثارة المعركة بين الاختيارات. بعض الاختيار أولى من بعض. الاختيار ليس همه الجودة. الاختيار همه كشف الحاجات العامة، ومغالبة حاجات لحاجات أخرى. الاختيار همه توسعة الإطار ومرونته،

وحيويته. إن الذين يظنون التأويل حقاً مكتسباً لا حرج فيه ولا التزام مسرفون. إن كلمة التأويل تستمد معناها من النفاذ في معنى الواجب بطريقة ما.

إننا مطالبون بأن نؤدي ما يجب علينا - هذا هو التأويل. يجب أن تشير الدوائر الأدبية المعاصرة قضية الواجب، وألا تعتبرها ت دخلاً غير مشروع. إن قضية الواجب لا تنفصل بحال عن قضية الممارسة والتجربة والمغامرة. إننا أردنا أن نعطي للمغامرة حقوقها، ونريد الآن أن نقيم بعض الجدل بين المغامرة والواجب. لا نريد أن نحذف بعض الكلمات الأساسية في الحياة. التأويل ليس في خدمة الحذف. التأويل في خدمة النمو والتفاعل. لقد نسينا فكرة التفاعل، وأولينا الاهتمام بفكرة الحذف والتفضيل والمغالبة.

أهم الكلمات في البيئة الأدبية المعاصرة هي كلمة الاختلاف. لهذه الكلمة وقار غريب، وفعل نافذ في العقول والقلوب. الاختلاف حق، ولكل حق ما يقابله من واجب. إنني لا أعيش من أجل الاختلاف. أنا أعيش من أجل التوافق. وإذا خالفت فإنني أسعى إلى توافق أفضل. أنا أختلف لكي أفهم، ولا أقدم الاختلاف لذاته. الاختلاف إذن ليس هدفاً. أخرى بالتفاعل أن يكون هو الهدف. لكن الفطنة إلى الاختلاف تجعل التفاهم أو التفاعل أصح وأصح. لننتحدث عن اختلاف التأويل، ولننتحدث إلى جانب ذلك عن قدرة الاختلاف على التفاعل.

هذا ما عنيته بكلمة الواجب وكلمة المسؤولية. المسؤولية كما قلت جلد أو حوار. لا فرق بين كلمة الحوار وكلمة التفاعل. الحوار هو الوجود الحقيقي لا العزلة ولا الخصومة. ليس من سبيل لمحاربة العزلة والخصومة إلا حوار التأويل. الحوار هو المعنى الحقيقي للفهم. أنا لا أمني ولا أتخفى، ولا أمزأ ولا أكرث بالانفصال إلا أكثرثاً مؤقتاً حتى يتم اتصال أوثق.

لقد غاب عنا مفهوم الحوار حين ناقشنا أمور النحو والبلاغة وأمور التفسير، مباحث اللغة هي مباحث التأويل أو الحوار. مباحث التأويل ليست ترفاً ولا حرفة ولا أستاذية. مباحث التأويل هي مباحث تعلم الحوار والحياة، وتعلم الحوار بمعزل عن التردد والتلذذ باستعمال الكلمات الذي يطغى علينا وقتاً بعد وقت. تعلم الحوار هو

تعلم النمو والاجتياز، وإدخال التراث في قالب جدلي متحرك يصحح نفسه. ولهذا كانت مشكلات الانسجام هي قلب البحث في ثقافة الحوار. وفصل الاختلاف والتوافق عن فعل الحوار الحي المستمر خطأ نرتكبه كثيراً.



# **الفصل الأول**

## **دائرة البحث ومناهجه**



كلمة فلسفة التأويل كثيرة الشبوع في الدوائر اللاهوتية والفلسفية والأدبية. وهناك دراسات خصبة متنوعة في التراث الإسلامي تحتاج إلى وقفة خاصة، كذلك ترد الكلمة في الفلسفة الإسلامية، وعلم أصول الفقه فضلاً على مبادئ تفسير القرآن. وفي الدراسات الأوروبية تتمتع كلمة التأويل بجاذبية، ولها مكانها في الدراسات اللاهوتية القديمة والمعاصرة. كان هيدجر يتحدث عن الطابع التأويلي لتفكيره في أطواره المختلفة. يقول هيدجر الفلسفة نفسها يجب أن تكون مؤولة. وفي سنة ١٩٦٧ أخذ هيرش يحطم الانفصال بين النقد الأدبي والتأويل في كتابه المشهور عن صحة التأويل، ويهاجم أفكاراً كثيرة واسعة الانتشار في النقد الأدبي. يقول هيرش إن فلسفة التأويل ينبغي أن يكون لها مكان الصدارة والتمهيد في دوائر الأدب.

هناك إذن دعوات معاصرة إلى التأويل، ومكانته الأساسية في أنظمة الدراسات الإنسانية الثلاثة: اللاهوت، والفلسفة والتفسير الأدبي. ويظهر أنه يلقي رواجاً متزايداً في هذه الأيام. وهكذا يكون السؤال عن ماهية التأويل مهماً لأنه يتصل بالمبادئ المنهجية اللازمة لشرح النصوص، وبخاصة النصوص المقدسة. ولكن هذه المبادئ لا تكفي وحدها، التأويل يمكن أن ينظر إليه على أنه نظام عام يحتاج إليه قراءة النصوص، كما يحتاج إليه كل نظر في عملية التفهم ذاتها.

لكن كلمة التأويل، رغم أهميتها، لا تخلو من استعمال فضفاض. ولذلك مست الحاجة إلى معالجة المشكلات التي ينطوي عليها تعريف المصطلح، والتعريف المفصل بجهود المفكرين الكبار الذين اهتموا بالتأويل. الحقيقة أن فلسفة التأويل العامة ضرورية - كما نبهنا - لمعالجة الخلل في تناول النصوص الأدبية التي تعني كثيرين.

والفلسفة الألمانية في التأويل جدية بالنتيجه لما لها من شأن في توضيح هذا الجانب بطريقة مثمرة. ولهذا كله فإن التمهيد لدراسة الأوضاع الأدبية تمهيد فلسفي سابق على كل الأدوات المستخدمة في التحليل الأدبي. ويمكن أن يكون للسباق الفنونولوجي شأن في كشف ماهية التأويل. إن التأويل الفنونولوجي فصل مهم لا يمكن التخلي عنه. ربما كان التفسير الأدبي متنوع المظاهر بحيث لا يمكن وضعه في سلة واحدة. وهناك نوع من الواقعية التي تتمثل في الرجوع إلى العنصر الخارجي وتميزه بتمييزاً واضحاً. ومن ثم فإن بعض المدارس تتصور العمل الأدبي قائماً بنفسه في العالم، ومستقلاً بعض الاستقلال عن قارئيه. فإدراك القارئ الخاص يمكن أن يفصل عن العمل نفسه. وتبعاً لهذا يرى غير قليل من الدارسين أن التفسير الأدبي موضوعه العمل نفسه دون نظر إلى مقاصد المؤلف. فالمقاصد متميزة من العمل، والعمل كائن ذاتي له قوته وديناميته. وكثير من الدارسين حتى الآن يدافعون عن وجود العمل المستقل، ويجهلون في النفاذ إلى جوهره من خلال التحليل النصي. والفصل التمهيدي بين الذات والموضوع أساسي في الفلسفة الواقعية، وأساسي في التفسير الأدبي عند جماعة مهمة من الدارسين.

وقد أنتج الاهتمام بالنص في داخل هذه الدائرة ثروة ضخمة من الملاحظات النظرية والعملية. ولا يماري أحد في القوة الكشفية التي جنت في حقل النقد الأدبي، ولا يماري أحد أيضاً في ضرورة العناية بالافتراضات التي يقوم عليها هذا النظام التأويلي الذي لم يسبق له مثيل في التراث الغربي منذ وجد. وقد أسهمت الفنونولوجيا دون شك في مناقشة هذه الافتراضات، وبات من الضروري إفراء التأثير الفنونولوجي بالرعاية .

ويمكن أن يشار هنا إلى القرابة الحميمة بين المنهج الواقعي في التأويل الذي ينتمي إليه النقد الجديد والمنظور العلمي. فالتفسير الأدبي ظل مخلصاً لطرق العلم في التفكير، ومخلصاً للموضوعية، وتكوين المفاهيم المساكنة أو الثابتة، واطراح الحس التاريخي. لقد برع تأويل النقد الجديد في الناحية التحليلية التي يتعشقها .

كان هم النقد الجديد الدفاع عن الشعر في عصر التكنولوجيا. لكن هذا الدفاع

نفسه سرعان ما اتخذ طابعاً تكنولوجياً بطريقة متزايدة. ربما كان النقد الجديد يحاكي من نواحٍ - تناول العالم. والنص لذلك يحل باعتباره موضوعاً منفصلاً عن الذات. وهكذا سوى النقد الجديد بين كلمة التحليل وكلمة الفهم.

والتناول الاجتماعي نفسه هو صورة متتورة من التناول الشكلي يعتمد على هذا التحليل. والتفسير الأدبي بشكل عام يعتبر تدريجياً في التشریح الفكري. وكلمة التشریح كلمة بيولوجية المنشأ، ولكن بعض الناس يتصورون أن تشریح عمل أدبي أكثر خطأ من الإبداع الإنساني من تشریح ضفدعة. ولكن بقيت صورة العالم الذي يعزل موضوعاً عن نفسه ليرى كيفية صناعته أو تركيبه. وكثيراً ما يقال للطلاب إن تجربتهم الشخصية تشوه تحليل العمل، ويجب استبعادها! والأساتذة أنفسهم يـكونون، صادقين وغير صادقين، ما يبيده الطلاب من انصراف قلبي عن الأدب، ولكن فلسفة التأويل المساندة تشجع على هذا الموقف .

وقد قال موريس ميرلوبونتي الفنونولوجي إن العلم يعالج الأشياء، ولا يعيش في داخلها. وهذا ما حدث لكثير من التفسير الأدبي. وقد نسينا أن العمل الأدبي ليس موضوعاً يخضع تماماً لتصرفنا، العمل الأدبي فيما يقول الفنونولوجيون إنسان ينبعث من الماضي، ويجب أن يعود إلى الحياة. فالحوار لا التشریح هو وسيلة العمل الأدبي في فتح أبواب العالم. وهذا يعني أن الموضوعية غير المتحيزة لا تلائم فهم العمل الأدبي. حقاً إن الناقد الحديث يؤمن أحياناً باستقلال العمل، ولكنه ينظر إليه باعتباره موضوعاً قابلاً للتحليل. والفنونولوجيا نرى أن الأعمال الأدبية تضار من هذه الناحية، ويجب استئقاذها لأنها أصوات إنسانية تتكلم. ويجب أن يغامر القارئ بجوانب من عالمه الشخصي إذا أراد الدخول في حياة عالم نسميه قصيدة غنائية أو رواية أو مسرحية. إننا لا نحتاج إلى منهج علمي يتخفى، ولا نحتاج إلى تشریح النقد، ولكننا نحتاج إلى تفهم إنساني لما يعنيه تفسير العمل.

إن فهم العمل أكثر مراوغة وتاريخية من التناول الموضوعي. العمل لمعة إنسانية. وكلمة العمل ذاتها تدل على هذا لأن العمل عمل إنسان أو عمل الله تعالى. هناك فرق أساسي بين فكرة الموضوع وفكرة العمل. والنقد الأدبي يحتاج إلى منهج أو نظرية تهتم بفك شفرات الأثر الإنساني أو المعنى.

التأويل إذن فلسفة يراد بها وجه الإيمان لا وجه التحليل. العلم الطبيعي له مناهجه في فهم الموضوعات أو الأشياء الطبيعية. أما الأعمال فتحتاج إلى تأويل أو علم يلائم النصوص من حيث هي أعمال إنسانية. من المؤكد أن طرق التحليل العلمي تحول الأعمال إلى موضوعات طبيعية صامتة. والأعمال بحاجة إلى وسائل أخرى أكثر شمولاً وإفصاحاً عن الجانب الإنساني التاريخي. هذا هو اعتراض الفونولوجيا على بعض تحليلات النقد الجديد، والبنائية، والتفكيك، وتطبيق فكرة العلامات. لقد شنع الفونولوجيون على مبدأ "الحيل" والتقنيات في شرح النص، وحاولوا وضع المشكلة التأويلية في إطار الوصف العام للفهم نفسه. ولهذا استوقفونا عند مبدئين آخرين مختلفين ومتفاعلين هما: واقعة فهم النص، والسؤال الأعم عن الفهم نفسه. لا بد إذن من مفهوم أوسع يتحرك في داخله تفسير النص.

لنلاحظ أن العالم يسمى تحليل المعطيات تفسيراً، وأن الناقد يسمى فحص العمل تفسيراً، وأن المترجم قد يسمى مفسراً، وأن المعلق على الأنباء يؤول الأحداث. أنت تؤول ملاحظة صديق، وتؤول رسالة من بيتك، وتؤول علامة في الشارع. ومنذ نستيقظ في الصباح حتى نستغرق في النوم نقوم بعمليات تأويل مستمرة. أنت تذكر اسم اليوم، وتفكر في مكانك من الدنيا، وخططك من أجل المستقبل. وأنت تنهض، وأنت تؤول الكلمات والإيماءات. التأويل إذن هو أهم عملية من عمليات التفكير. والحقيقة أن الحياة نفسها هي عملية مستمرة من التأويل.

التأويل أعم من العالم اللغوي الذي يعيش فيه الإنسان، ذلك أن الحيوان نفسه يحيا بواسطة التأويل ويعرف مكانه. والشمبانزي أو القطة تفسر ما ترى من طعام في حدود حاجاتها وتجاربها. والطير يعرف العلامات التي تجعله يطير نحو الجنوب.

ومن الطبيعي أن يلتحم التأويل المستمر في نسيج الحياة الإنسانية كلها. لا يمكن أن نتصور الوجود الإنساني دون لغة، ولا يمكن تصور هذا الوجود بمغزل عن آليات فهم الإنسان للإنسان. الوجود الإنساني الذي نعرفه يقوم على اللغة، ولهذا ينبغي لأية نظرية في الفهم الإنساني أن تعالج ظاهرة اللغة. ولا شيء من الوسائل الرمزية التي يستعملها الإنسان يفوق اللغة في مرونتها وقدرتها على التواصل

وأهميتها العامة. اللغة تكون رؤية الإنسان وتفكيره، أو تصوره لنفسه وللعالم. رؤية الإنسان للعالم تشكلها اللغة. الإنسان يشكل وجوه حياته من خلال اللغة بأكثر جداً مما يعرف. العبادة، والحب، والسلوك الاجتماعي، والفكر المجرد، وصورة المشاعر كل ذلك تشكله اللغة. ولو تعمقنا الموضوع وجدنا اللغة هي الوسيط الذي نعيش فيه، ونتحرك، ونشعر بكينونتنا.

التأويل إذن ظاهرة مركبة نافذة. إلى أي مدى من العمق والتركيب يتمثل الناقد الأدبي هذا التأويل حين يمارس عمله.

ينبغي أن نسأل عما إذا كان النقاد يميلون إلى التسوية بين التأويل والتحليل. وينبغي أن نسأل أيضاً عن دور الفلسفة الواقعية وافتراساتها في تشكيل كثير من النقد المعاصر أو تشكيل نمط مشوه مبسط من التأويل. العمل الأدبي ليس موضوعاً نفهمه من خلال مفهومات تحليلية. العمل صوت ينبغي علينا أن نستمع إليه وأن نفهمه من خلال الاستماع. الفنونولوجيون يرون الفهم ظاهرة تتعلق بنظرية المعرفة ونظرية الوجود. ينبغي، إذن، أن تمتد جذور الفهم الأدبي في تربة أسبق، وأكثر إحاطة واتصالاً بوجودنا في العالم. فهم العمل الأدبي إذن ليس نوعاً علمياً من المعرفة التي تهرب من وجودنا إلى عالم من المفهومات. الفهم على العكس لقاء تاريخي يقوم على التجربة الشخصية لوجودنا هنا في العالم.

نظرية التأويل هي دراسة من هذا الطراز الثاني. تحاول أن تربط معاً مجالين اثنين: السؤال عما يحدث في واقعة فهم النص، والسؤال عن ماهية الفهم ذاته بمعناه الأصلي والوجودي. التأويل فسي مجرى الفكر الألماني العام يتأثر بالفنونولوجيا الألمانية، والفلسفة الوجودية. ومن الطبيعي أن يكون لهذا كله أهمية في تناول التفسير الأدبي أو شرح النصوص.

ظاهرة الفهم تمتد إلى ما وراء شرح النصوص. والعناية بها هي في الواقع عناية بكل الأنظمة الإنسانية. نظرية التأويل من حيث هي دراسة فهم أعمال الإنسان تتجاوز الأشكال اللغوية للتفسير. ومبادؤها يمكن استخدامها في توضيح الأعمال المكتوبة، والأعمال الفنية معاً. وتبعاً لذلك كانت نظرية التأويل شديدة الأهمية بالنسبة

لكل العلوم الإنسانية، وتفسير كل ما يقوم به الإنسان. التأويل أكبر من مجرد نظام مشترك لأن مبادئه هي الأساس لكل ما أهم الإنسان. هذه المبادئ الأساسية يجب السعي نحوها.

إن التقابل الذي أشرنا إليه هنا بين العلمي وما نسميه باسم التاريخي يوضح الطابع المميز للعمل التأويلي في مجال الإنسانيات. ويوضح أيضاً طابع التفسير في العلوم الدقيقة. ومن خلال دراسة نظرية التأويل يمكن أن نحرز تقدماً أكبر في معرفة الذات، وتفهماً أفضل لطبيعة عمل الدراسات الإنسانية.

يجب إذن أن نهتم بالأساس الفلسفي للتأويل قبل الخوض في التفسير الأدبي. وبعبارة أخرى يجب البحث عن نظرية ملائمة للتأويل نفسه. وهذه النظرية الآن ذات تشعب هائل. والمهم هو أن نربط بين المدخل الفلسفي للتأويل بوجه عام والنظرية الأدبية.

ترجع أهمية كلمة التأويل إلى التراث الإغريقي، إلى أفلاطون وأرسطو فضلاً عن كتاب آخرين، وترتبط بتفسير ما ليس في طاقة الإنسان وتحويله إلى صورة مفهومة. وهكذا نجد في التراث القديم فكرة الأداء البشري لرسالة الآلهة. ربما كانت الكلمة في التراثين الإغريقي والعربي تردد أصداً ثلاثة هي المنطق المسموع والشرح والترجمة. وهذه الأصداً تجتمع حول حاسة واحدة: تقريب البعيد وإحالة غير المؤلف إلى المؤلف، وإحالة الأبد إلى حاضر في متناول الفكر، ويقوم المنطق بالإسهام في هذه الوظائف. وقد كانت الأعمال العظيمة منذ أقدم العصور منطوقة أو يراد لها أن تكون كذلك. وبعبارة أخرى لوحظ كثيراً أن الكلمة المكتوبة أضعف، وأقل قدرة على حمل القوة التعبيرية التي تتمتع بها الكلمة المنطوقة. الكتابة تحفظ اللغة، وتثبتها، وتمنحها البقاء، وتؤسس فكرة التاريخ، ولكن ذلك كله كسب لا يخلو من خسارة. كان أفلاطون يؤكد أن اللغة المكتوبة لا حول لها بالقياس إلى الكلام، وأن الإنسان يحول ما يقرأ إلى صورة منطوقة باحثاً عن القوة المفقودة، الكتابة في رأي أفلاطون حرمت اللغة من قوتها، وحولتها إلى عالم غريب. أما الكلام فهو الصورة الأصلية للغة.

الكلمات المنطوقة لها قوة سحرية؛ فإذا استحالت إلى صورة مرئية فقدت



كثيراً من هذه القوة. والأدب يستخدم الكلمات، ويكسبها قوة خاصة، ولكن الكتابة تتأوى هذا الغرض لأنها تحول على الصورة البصرية. يجب ألا تنسى أن الصورة الشفوية للغة هي الأصل، وهي أقرب إلى الفهم من اللغة المكتوبة.

القراءة الجهرية إذن تعبير، وليست استجابة سلبية للعلامات على نحو ما يحدث في قراءة المكتوب. القراءة أو النطق عمل خلاق، وأداء يشبه أداء الموسيقى. النطق يحقق إمكانات كثيرة لا تقوى عليها الحروف والكلمات المكتوبة. وإذا كنا نحتاج في الأداء الجهري للكلمات إلى فهم سابق فإن هذا الفهم نفسه يتشكل بفعل المنطق ذاته.

وهنا ينبغي أن نعيد التنبية مع بالمر إلى أهمية القراءة الشفهية في تعلم الأدب وأن نتذكر أن كثيراً من الأدب الذي ندرسه قد ألف أو كتب من أجل أن ينطق به لا من أجل أن يقرأ قراءة صامتة. حقاً إن لدينا روايات وقصائد حديثة كثيراً ما تعتمد على التأثير المرئي، ولكننا هنا أيضاً نتمثل الصوت المنطوق.

ففي قراءة رواية نستخدم الأذن الباطنة في سماع الحوار، ولذلك ينبغي أن نتذكر الرابط القوي بين المعنى والتغيم الشفهي. ومن الواضح أن هذا "التفسير" الشفهي ذو جانب فلسفي وتحليلي، ولا يمكن أن ينفصل عن مشكلة الفهم. وربما تكون القراءة الصامتة للنص الأدبي صورة منقبة من القراءة أو التفسير الشفهي. والمبادئ التي تقوم عليها القراءة الشفهية الجيدة لها صلة وثيقة بالتفسير الأدبي في مجمله. يجب أن نتطلع الثقافة الأدبية إلى القوة الفاعلة التي يتمتع بها الجهر، وأن تأخذها في الحساب لكي تعوض ما ينقص الكلمة المكتوبة، لاريب أن تفسير العمل الأدبي الذي يسمع مختلف اختلافاً واضحاً عنه حين يقرأ قراءة الصمت والمطبعة. إن التدريب على الأداء الصوتي ذو قيمة بالغة لا يمكن أن يستغنى عنها. وإذا كنا نحترم وجود العمل الأدبي أو ذاتيته وتميزه فمن حقنا أن نستعين على أداء هذا الحق بالاستماع الملفوظ. العمل الأدبي لن يحميه من (النثر) إلا أدائه الصوتي، ولن يذوب في مجرد موضوع مادام يسمع أو يتاح له ما يتاح من النطق. الأداء الصوتي يذكرنا بأننا نستمع إلى واقعة إنسانية لا إلى علامات مرئية جامدة، الأداء الصوتي جزء

أساسي من تكامل النص وضوئه، وإنسانيته التي تنعس في هذه الأيـام. الأداء الصوتي جزء أصلي من المنهج الفونولوجي الذي يعزف عن تصور اللغة تصوراً ثابتاً عارياً من الزمان والحدث.

لقد تعودنا أن نعامل الكلمة معاملة مفهوم مرئي، ونسبنا قوة الأداء في تمثيل معنى الحدث، وصورة الإتيان، والوصل، والقصد، لكن معظم التعليم الأدبي لا يولي هذه الناحية اهتماماً، ويمضي النص لا يقرأ قراءات صوتية مختلفة. هذه القراءات تفسيرات متنوعة، وقد يكون مدخلها في نفوسنا أعمق. لكل قراءة صوتية ما يشبه النسق. وهذا النسق بعضه أفضل من بعض. أقرأ النص مسموعاً، وأعط الآخرين فرصة نطقه، وتدريب على جودة المقابلة المصوتة، وخذ لنفسك من الأداء الأول والثاني والثالث قوة أو طاقة تبصرك، دون تحليل أو نقاش، بعوالم خصبة لا يعوقها جدل ولا "إقناع". إن الاستماع إلى النص فن يؤثر في النفس والخلق، والوصل بينك وبين الناس. وأنت تعرف أن قوة الكلمة المنطوقة معترف بها في السياق الديني. أخشى أن يقل الآن الاكتراث بالأداء في هذا السياق عما كان معترفاً به في الأجيال السابقة. كان القديس بولص ولوثر يقولان إن خلاص النفوس يأتي من أذاننا.

كل نص مقدس يراعى فيه قراءة الجهر لا قراءة العين. ومن المستحسن أن نذكر أن القراءة السريعة الصامتة ظاهرة حديثة في تاريخ البشرية. وفي هذا العصر السريع تصبح القراءة السريعة مزية! ونغفل نطق الشباب والشيوخ، والأطفال، ونهمل طاقة نفسية رائعة. إن إهدار القراءة الجهرية إهدار لمعنى الرسالة أو البلاغ أو البطولة أو الخطاب الحي البريء، لقد دأبنا، بفعل إهمال القراءة الجهرية، على أن نعامل كل شيء معاملة الإخبار، وأصبحت فكرة احتمال الصدق والكذب فكرة مرهقة لأننا لا نقرأ ولا نسمع بأذاننا. لقد بدأنا نفقد أنفسنا ونفقد الآخرين.

إن النص الديني لا يراد منه مجرد التوجه إلى ملكة ذهنية، ربما يسرد به مجموع الشخصية، ولذلك يحتاج إلى الأداء الصوتي حتى نتكلم من التعامل معه

بطريقة ناجحة. أما النص الذي يراد به إفادة خبر أو إلقاء بعض الأوامر فلا تضيقه القراءة الصامتة. وكذلك الحال في المبادئ العلمية. النص الديني حقيقة وحي يجب أن يسمع ويهاب، ويخشع له الإنسان.

إن اللغة أحياناً لا تكون علامات بل تكون صوتاً حياً قوياً، ومن المصلحة أن نتعلم هذا الصوت أو أن نمارسه بكل ما أوتينا.

ولكن هناك جانباً ثانياً قديماً هو التفسير بمعناه الفلسفي. وقد كتب أرسطو عنه، وبحث في شؤون العبارات من حيث صدقها وعدم صدقها. وهناك يتميز ما نسميه في العربية باسم الخبر من الإنشاء والأمر والتعجب. كان أرسطو يرى الإنشاء مشتقاً لا أصلياً. فالإنشاء على هذا صورة ثانية. فالعبارة العادية عن لون الشجرة تمثّل أية عبارة أخرى إنشائية أو رغبة في استخدام الشجرة. العبارة الإنشائية ليست مناط التفسير عند أرسطو. التفسير عند أرسطو يرادف "الحكم"، ولا حكم في الإنشاء. والصدق والكذب أمران شديداً الخطر، ويستحقان بحثاً خاصاً. لذلك كان بحث التفسير لا يتعلق بما نسميه البلاغة وفن الشعر حيث نجد الإثارة هي الهدف. كان شرح القضايا عند أرسطو هو معرفة منزلتها من الحقيقة والباطل.

وفي ضوء هذا يتميز الشرح أو التفسير عن المنطق نفسه. فالمنطق يعتمد على المقارنة، وعملية الاستنباط، والتأني من المعلوم إلى المجهول، لكن التفسير مداره عمليات الربط والتقسيم التي تتألف منها العبارات التي تحتل الصدق أو تحتمل الكذب. التفسير إذن عند أرسطو لا هو منطق، ولا هو بلاغة أو شعر. التفسير أسبق من هذا كله لأنه ينطوي على تكوين العبارة الخيرية ذاتها.

هذا تعريف محدود للتفسير يتعلق بالعمليات التي نكون منها عبارة صادقة. وهي عمليات لغوية لامنتهية. فالتفسير يجسد الحقيقة، والغاية من بحثه، كما رأينا، ليست إثارة الانفعالات أو تبرير أعمال سياسية. الغاية هي التماس الصدق أو الحقيقة.

ويمكن أن نقول إن ما يعني أرسطو هو التعبير الواضح المحدد أو العمليات

النظرية التي لا علاقة لها بالنواحي العملية السياسية. كأن للتفسير هو نوع من توجه العبارات. النطق أو التعلل عند أرسطو أمر لا علاقة له برسالة من الآلهة، وإنما هو أمر ذهني بحت. والذهن يقسم ويربط من أجل تكوين عبارات صحيحة. أرسطو يؤكد العنصر العقلي، ويؤكد الإهتمام بأمر الصدق. والصدق عنده أمر ثابت لا يتحرك، كذلك الصدق أمر يتعلق بالإخبار أو الإفادة المحدودة. أرسطو معني هنا بتكوين قضية عن شيء. الصدق أمر مطابقة، والمطابقة في إطار المنطق لها مبادئ وطرق معينة في تأليف العبارات.

المهم أن التأويل أسبق من عمليات التحليل المنطقي. وهذا ينبهنا فيما يقول بالمر إلى الخطأ الذي يرتكب في التفكير الحديث، وإهمال التفرقة بين اللحظتين. بدهي أن العمليات المنطقية تفسير، ولكن المرحلة السابقة الأصلية يجب تذكرها. ومثال ذلك أن العالم يسمى تحليل المعطيات تفسيراً. ولكن من الممكن أيضاً أن نسمي تفهم المبدئي لهذه المعطيات تفسيراً من نوع ما. فالمعطيات قبل تحليلها عبارات، والعبارات تأويلات. وكذلك الناقد الأدبي يسمى تحليل العمل تفسيراً. وقد يصح له أن يسمى رؤيته السابقة للعمل تفسيراً بمعنى ما. لكن الفهم يخدم التحليل الثاني ويؤسسه. الفهم يعد المسرح المناسب لعمليات تالية. وحينما يتجه المفسر الأدبي إلى قصيدة راغباً في تناولها بطريقة خاصة فإنه في هذه اللحظة نفسها قد قام، فعلاً، بنوع من التفسير، أو كَوّن وجهة نظر ما. وبعبارة أخرى هناك ما يسمى التوجه الذي يشكل تفسيرنا. وليس يمكن الفصل بين اتجاه الرؤية وما نراه. الاتجاه يحدد لنا ما نستطيع أن نراه. ولهذا السبب كان كل منهج تفسيراً. وما نراه إذن يتحدد في ضوء التوجه الذي نتبعه ولا يمكن لمنهجين مختلفين أن يرياً شيئاً واحداً.

وشرح النص إذن يمكن أن يتأمل في ضوء عملية سابقة. وفي اللحظة التي نتجه فيها إلى شيء دون غيره نقوم بتأويله لا محالة. ومن الواضح أن الشرح يعتمد على أدوات، ولكن اختيار الأدوات في نفسه يعتبر عملاً من أعمال التأويل. وبعبارة أخرى التحليل تأويل، والشعور بالحاجة إلى التحليل تأويل كذلك. وهكذا يكون التحليل تأويلاً ثانياً يعتمد على خطوات سابقة أشرنا إليها.

إن المسرح يُعد من خلال توجه وروية أولى. وهذا يصدق على تفسير الأحداث اليومية، ويصدق أيضاً على التحليل العلمي المنطقي. التحليل المنطقي يعتمد على القضايا التي يسميها أرسطو رؤية تأويلية.

ولقد علمتنا الدراسات اللاهوتية أن كل كتاب مقدس يقوم على إعادة تفسير النصوص السابقة، لا يكررها أو يعيدها، وأن الكتاب الأخير هو تقييم جديد لكل ما سبقه، يناقشه، ويناقشه، ويحذر من سوء التفهم، ويدعو إلى ما يسمى باسم القراءة الجديدة للتراث الديني. لقد تعلمنا درساً مهماً من فن التأويل، هو الاعتماد على السياق، وفعالية رؤيته معاً. في إطار التأويل الديني تعلمنا أيضاً أن النص يستمد معناه من علاقته بقارئ ما. وبعض التقاليد الحديثة تصر على استبعاد مدخل القارئ خلافاً لتقاليد التأويل الديني التي تدخل المعنى في سياق القراءة والولاء، وتوجه إلى أهمية النص بالقياس إلينا، وعلاقته بمقاصدنا. العمل التأويلي في الإطار الديني خاصة وفي كل إطار آخر بعامة موجه أو منظور فيه إلى غاياتنا وأفاقنا. الدوائر الدينية تعلمنا أبجدية التأويل: أن النص من أجلنا وجد، ومن أجلنا يفسر، يذكرنا بما عرفنا من قبل، ويجعل التذكر عملاً حياً مفعماً بالمعرفة الجديدة. تنبهنا تقاليد التفسير الديني إلى أننا نرجع إلى "تبع" أصلي أصابه بعض التلوث، فاحتاج إلى التنقية والأضواء التي تختفي وراء التقاليد المتحجرة والصلابة العنيدة، وبعبارة ثانية تعلمنا تقاليد التفسير الديني أن القراءة عود إلى النفس، وإعمال الحرية التي تعرضت للإهدار، وإحياء للعلاقة الإيجابية والانتماء. تعلمنا أن القراءة هي إزالة للسود والقيود، إزالة حافلة بمعنى التوتر أو اليقظة أو التنوير. هذه المبادئ ثمينة يجب أن نتذكرها من وقت إلى آخر.

تقاليد التفسير الديني فيما يوضح بالمر خلاصتها أن نشاط النفس جزء من المعرفة، وأن أفاقنا وأفاق النصوص تتداخل، والنفس النقية الطاهرة تعطي للنص أو تكشف منه أفاقاً ليست في وسع غيرها. إذا أقبلنا على النص الديني تخلياً عن كثير، وتحليلاً بكثير من أجل أن نكتسب الكثير من القراءة. تقاليد التفسير الديني شديدة الأهمية لأنها ماتفتاً نتذكرنا بأن القراءة تفاعل وتعاون، وليست مواجهة ولا خصومة، وأن القراءة شحذ للسر، وأمل في المزيد والحوار. والحوار لحظة نادرة

من الترقى والاندماج، مبتدؤها أنك تعرف شيئاً، ولو قليلاً، قبل الدخول، وأن هذا الشيء يهيء العلاقة بيني وبينك، ويعد لاستقبال الود المعد لك، وينتهي قدر أوفى من الوصال، وهذا كله قلب الفنونولوجيا.

من خلال هذه الومضات يمكن أن نثير قضية السياق المهمة في تناول كل عمل. والسياق حفز واستنهاض من أجل اللقاء المثمر بين عالمين، وقد يسمى هذا الاستنهاض باسم الفهم السابق الضروري من أجل التواصل.

بعض الباحثين يتجاهلون هذه الحاجة.. مثل القراءة كمثال لقاء عظيم، يحتاج إلى التأهب والشوق والتفرغ وبعض التصور والخيال. هذه حركة الذهن المسماة باسم الفهم السابق ينالها بداهة قدر من تغير الاتجاه أو تغير الفحوى، ولكنها تظل مناط اهتمام. ولا شيء مما نسميه الفهم يعتبر صورة عاكسة لما قبله، فدينامية النفس هي أهم معالم التأويل.

إن التفسير الديني معني على الدوام بخطاب العصر، وعبور المسافة، واستجلاء الحديث في ضوء قديم، وكشف المغزى الإنساني، والتوجه (الشخصي) إليك في السر والعلن. النص الديني وتقاليد معنية بك تعرفك، وتسعى إليك، وتتركك السلام، وتدعوك إلى الصمت، والحديث، والتواضع، والثقة، والتطلع، والرغب، والرهب، واستجماع النفس، والحضور في غير صلف ولا كبرياء. تقاليد التفسير الديني ماثقاً تحذرك من مغبة السرف الملحوظ في هذه الأيام. سرف تتعلق بالشكل، والعتو، وإثبات الذات بالنقض والتفكك والغبار. مناداة القارئ هي شعيرة التفسير الديني المنسية وسط التسلط المائل والملق العجيب الذي يسمّى أحياناً باسم نظرية التلقي، أو التشرحات الكثيرة الميئة التي تجعل الكلام في المغزى الإنساني أمراً مثيراً للريب من حيث لا ندري.

تعلمنا تقاليد التفسير الديني أن التحليل الذي يضيفي عليه معلمو الأديب المعاصرون أهمية كبيرة أقل شأناً من التعاطف بل أقل شأناً من "الترجمة". ترجمة النص إلى لغة ثانية أو ترجمته إلى مستوى ثانٍ من اللغة نفسها، ونحن نحتاج إلى أن نترجم كل نص قديم إلى لغة حديثة. وقد تحدث عن هذه الحاجة الدكتور طه

حسين في مفتتح الجزء الأول من حديث الأربعاء. ربما كانت هذه الترجمة أقوى كثيراً من ملاعب التحليل الخشنة. وليست الترجمة المشار إليها ضرباً من التناول التاريخي الذي مضى عهده، الترجمة تمثل العناصر الطبيعية الحية المقصودة في الشعر القديم: تمثل الخيام، وصريرها، وحملها، والعناية بها. تمثل الحمار الوحشي، وألوانه، وشكله، وزهوه، وجماله، وتمثل الناقة التي لم يخطر ببال كثيرين أن يروها بأعينهم مرات، وأن يتأملوها بصبر وجد واحترام. تقاليد الترجمة علمتنا الدخول في أجواء بعيدة، والإحساس التاريخي الحق بالحقيقة. الترجمة بهذا المعنى الذي ذكره طه حسين تعلمنا، ببطء، الكينونة في قلب العالم.

الترجمة بداهة واعية بالصدام الأول بين عالم فهمنا وعالم النص القديم. وقد عبر طه حسين عن هذا الصدام تعبيراً واضحاً من خلال الحوار الخيالي الذي أقامه بين شخصين أحدهما موالٍ للشعر القديم والثاني نافر منه إلى الأدب الأوروبي الحديث. الترجمة، بهذا المعنى، تحول أفقنا، وتوسعه، وتضّره، وبعبارة أخرى يخلص القارئ من فتنة لغته المعاصرة أو يدخلها في جدل مع لغة قديمة. وهذا ما قد يعبر عنه بالخيال التاريخي. هذا الخيال لا يحو المسافة محواً، ولكنه يعترف بها اعترافاً لا يؤودنا، ولا يؤود اللغة القديمة.

إننا في غمرة التحليل المرضية ننسى هذه الحقيقة: أننا نتلمس الطريق نحو الآخرين. نعبّر من أجلهم المسافات، ونطرق أبوابهم، نستأنهم في الدخول، ونعرفهم بأنفسنا، ونعرف أنفسنا بهم. إننا لا ننكر وجود ثغرة أو ثغرتين، ولكننا نأبى أن يكون الجسر بيننا وبينهم مقطوعاً. إننا، بعبارة أخرى، لا ننكر شيئاً من الانفصال، ولا ننكر المضي، ولا ننكر الفرق، ولكن عبور المسافة في نفسه، وصعوبات العبور، والإصرار عليه عمل يستحق الإشادة. وهذا ما يمكن التعبير عنه بلغة أخرى حين نقول إننا نسعى نحو التلقائية الدرامية. لكن هذه المطالب تتعرض للتشويه، والتبسيط، والنكران. هذه الترجمة قد تكون كلمة حديثة في مقابل كلمة جد قديمة هي التأويل.

إن طه حسين يعبر كثيراً عن صعوبات العبور بطريقة جذابة، ويحدثك عن الإعراب، والأخبار، ودلالات الكلمة المتضاربة في الشروح القديمة. وهو يغريك

بأن تكبر من شأن هذه التقاليد وأن تفتن في تقبلها، وتفتن في استخدامها، وتجاوزها أو النفاذ في العالم القديم المعاصر. والمهم أن هذه الترجمة تأخذ شكل صداقة تقام، وتتمو، وتعرضها بعض الصعاب. يعبر طه عن هذه الصداقة باستخدام عبارة الغذاء العقلي والروحي.

الترجمة التي سعى إليها طه حسين ذات وجهين: أحدهما معرفة النفس العربية، والثاني هو إقامة الصداقة بين طرفيها القديم والحديث. وكل صداقة حقيقية غذاء للطرفين معاً.

ربما ينطوي حقل التأويل على طرائق متنوعة. وربما يكون لهذه الطرائق تاريخ يبدأ بنظرية الشروح على الكتاب المقدس. ثم الاتجاه الفيلولوجي العام، ويأتي بعدها علم الفهم اللغوي الأشمل، ثم الأساس المنهجي للعلوم الإنسانية ثم فنونولوجيا الوجود والفهم الوجودي ثم نظم التفسير التي يستخدمها الإنسان للوصول إلى المعنى الكامن وراء الأساطير والرموز.

وكل تعريف من هذه التعريفات له أهميته الذاتية التي تتجاوز طوراً معيناً من أطوار التاريخ. ويمكن أن نسميها باسم الديني، والفيلولوجي، واللغوي العلمي، والإنساني المنهجي، والوجودي والثقافي. كل تعريف يمثل وجهة نظر معينة، ويلقي ضوءاً مشروعاً على فعل التفسير، وتفسير النص بوجه خاص. ولا شك أن فحوى الدراسات التأويلية يتغير بتغير هذه المنظورات.

وأقدم الاتجاهات وأوسعها انتشاراً هو التفسير الديني. وقد اتضح منذ وقت مبكر الفرق بين الشروح العملية والقواعد المنهجية التي ينبغي أن تحكم هذا الواقع.

وقد ارتبطت كلمة التأويل على الخصوص بفكرة البحث عن المعنى العميق الخفي، والتعامل مع الجانب الرمزي الذي يحتاج إلى أدوات خاصة.

وترجع كلمة التأويل إلى العهد القديم وقواعد التعامل مع التوراة. وقد رجع علماء التفسير في الإسلام إلى آثار اليهودية والمسيحية. وتراكمت الملاحظات الكثيرة التي يراد بها تأصيل القواعد، وما يزال المجال مفتوحاً لاستنباط قواعد أخرى



لم ينص عليها وإن كانت فعالة من الناحية العملية أيضاً. ومع الزمن تراكم الإحساس بقوة الجانب الخفي، وظل العثور على ما دون السطح قرين التقدير الواجب للنص القرآني العظيم. وما يزال التاريخ الحقيقي لنظرية التأويل محتاجاً إلى جهود كثيفة متوالية، سواء في ذلك تأويل القرآن العظيم وتأويل نصوص الحديث الشريف والنصوص الشرعية والأدبية والثقافية. وبعبارة صريحة إن صورة التأويل الإسلامي والعربي الحديث لم تكد تبلغ ما نشتهي لها. ومن العجيب أن هذا النقص لا يكاد يروع نفراً كثيراً من الدارسين. وقد لعبت تصوراتنا المشوهة الغالبة لجهود المفسرين العظام دوراً في إيهامنا، وبعبارة أخرى تصورنا جهود التأويل في ضوء التوزع والتناحر بأكثر جداً مما تصورناها في ضوء التركيب والتعاون.

التاريخ الكامل للتأويل الإسلامي غير مكتوب، فضلاً عن تأويل الشعر والنصوص الثقافية فيما سمي أحياناً باسم الشروح والحواشي والتقارير. نحن بحاجة إلى أن نعرف معرفة أفضل ما حققناه من وجوه التماسك والمحافظة، وأن نتساءل أيضاً عما لم نحققه. إن من أوجب الواجبات إثارة ظاهرة التفسير، والبحث عن فهم أعمق لها من الناحية الفلسفية، ونظرية المعرفة والأنطولوجيا.

وتاريخ التأويل المائل في فروع الثقافة الإسلامية والعربية ضروري للإجابة عن هذا السؤال المشار إليه فضلاً على تصور التراكيب المحتملة للأنظمة الثقافية وما بينها من تداخل وتميز. ونتيجة لهذا كله فإن موقفنا محزن حقاً لأننا لا نعمل في هذا الحقل عملاً متصلًا، ولا نشعر بفداحة التقصير. وقل أن تجد أحداً يشعر بأن خبرتنا بالثقافة الأدبية الغربية نفسها خبرة مشوهة لأننا لا ندرس هذه الثقافة من حيث هي تعليقات عملية على نصوص، ولا ندرسها من حيث هي تأويلات.

ومهما يكن فإن التأويل يعتبر في تراثنا منهجاً لغوياً. هذا أحد معانيه على الأقل. وليس من شك في أن تأويل القرآن الكريم تأثر بنمو الدراسات الفيلولوجية والنحوية فضلاً على أنه ترك فيها أثراً. وقد اتبع اللغويون في بيان الكلمة للقرآنية نفس المنهج الذي اتبعوه في مقامات أخرى، أو كان توثيق معنى الكلمة في القرآن هو نفسه توثيقها في خارجه. وكان هذا المنهج هو وسيلة مغالبة التجاوز والإفراط.

وكان من المفروض إيجاد مصالحة بين هذا المنهج الفيلولوجي من ناحية والنظر العقلي من ناحية ثانية. وسرعان ما تبين أن من الضروري أن يخدم المنهج الفيلولوجي ضوء العقل العام إن صح التعبير. وبعبارة أخرى خضع المنهج الفيلولوجي لاعتبارات البرهنة العامة، والحقائق الضرورية، وتخلّى أو تفوّق على فكرة المناسبات المحدودة التي تم فيها النزول. وأدرك كل اللغويين أن من حق اللغة أن تسائر مطالب العقل المعنوي، أو أن ترتفع فوق الزمن. أدرك اللغويون أنه من خلال فحص الكلمات العميق يمكن توضيح الجوانب الإنسانية والأخلاقية والعقلية.

ما من شك في أن المنهج الفيلولوجي تغير مع الأيام، واتضح فيه الاستفادة من الروابط المختلفة التي يمكن أن تكون بين مستويات متعددة للكلمة. وأدت المناقشات المستمرة بين اللغويين من ناحية، والمناقشات بين اللغويين وغيرهم من المتقنين من ناحية ثانية إلى تغذية المنهج الفيلولوجي بحيث يستوعب مبدأ الوجوه المتعددة، ويساعد على جلاء الناحية الروحية العميقة. وبعبارة ثانية وجد اللغويون والنحاة في تفسير القرآن متسعاً لتنمية تصوراتهم أو تعديلها أحياناً حتى يمكن الوفاء بمطالب الخطاب المتغير مع الثقافات والعصور. والمهم أن النحاة واللغويين طوروا مناهج التحليل باستمرار حتى بلغت درجة عالية من الدقة المرفهة. وما يزال من واجبنا كشف المزيد من خصب المنهج اللغوي من خلال تفسير القرآن العملي لا من خلال الأصول النظرية وحدها.

في التراث العربي تطلع واضح إلى أصول الفقه أو التأويل.. وقد بدت الرغبة في تجاوز مجموعة من الملاحظات نحو بناء علم منظم متماسك يصف شروط الفهم في كل حوار وكل نص.. وبعبارة أخرى هناك تطلع إلى دراسة الفهم ذاته يجب ألا ننكرها. وقد نبعت من تفاسير القرآن والفيلولوجيا.

ومن الممكن أن نلاحظ تصورات أخرى لفكرة التأويل في التراث العربي من خلال التشوق إلى تطعيم القياس، والاستقراء، بمبدأ الأريحية أو الذوق. هذه الأريحية التي نرى بعض أصدائها عند ولهم دلثي الذي احتفل بالبحث عن المبادئ الملائمة للعلوم الإنسانية بمعزل عن قبضة العلم ونزغته الكمية. كان دلثي

طامحاً إلى توثيق المعرفة الشخصية الإنسانية المتميزة من العقل النظري، وخدمة العلوم الطبيعية. وقد خيل إلى دلتاي أن السيكلوجيا يمكن أن تخدمه في هذا المجال، وفاته أن علم النفس ليس نظاماً تاريخياً. لكن كرامة دلتاي في مضمار التأويل تظل باقية بفضل تنبئه إلى ضرورة منهج ثانٍ لا سلطان للعلم الدقيق عليه. منهج لا يعتمد على فكرة الأسباب بل يعتمد على النفاذ في داخل الروح من خلال التأمل الشخصي المنظم.

وكان لهاندر فصل جديد في نظام التأويل يعتمد على فنونولوجيا خاصة مشبعة بالفهم الوجودي. تنبئ هاندر، متأثراً بهوسرل، إلى دراسة وجود الإنسان اليومي في العالم. وقد سمى دراسته باسم هرمنيوطيقا الكينونة أو الوجود. والنظام التأويلي عند هاندر متميز؛ فهو لا يحفل بقواعد شروح النصوص، ولا يحفل بتطور الدراسات الإنسانية، وإنما يحفل بشرح الوجود الإنساني نفسه من ناحية فلسفة الفنونولوجيا. احتل هاندر بتكوين أنطولوجية الفهم من خلال إدراك خاص لفلسفة الظاهرات، وأصبح السؤال عن الفهم جذاباً عميقاً.

وقد تلقف جادمر ما صنعه هاندر، وأقام حلقة وصل بين نظرية التأويل من ناحية وعلم الجمال وفلسفة الفهم التاريخي من ناحية ثانية. وعنى عناية خاصة بمفهوم الحوار، وطابع التاريخ المفتوح للفعال. وذهب جادمر إلى القول بأن الكينونة التي يمكن فهمها لغة. ولذلك أكد الطابع اللغوي للحقيقة الإنسانية، وأصبحت نظرية التأويل ممتدة الجذور في بحث العلاقة بين اللغة والكينونة؛ والفهم والتاريخ، والوجود والحقيقة. أصبح للتأويل مكان أساسي في الدراسات الفلسفية المعاصرة التي تهتم بنظرية المعرفة، ومعاملة فكرة الوجود.

لكن لنظرية التأويل أبعاداً أخرى، من الواضح مثلاً أن التحليل النفسي نظام للتأويل، وعلى الخصوص ما يتعلق بتأويل الأحلام. الحلم نص، والنص حافل بصور رمزية، والمحلل النفسي يتبع نظاماً من الشرح يظهر المعنى العميق. وهو المشفلة الكبرى للتأويل منذ وجد. هناك نصوص، مثل رموز الحلم، والأساطير، والرموز التي تؤدي دوراً في المجتمع.

وقد ميزت الدراسات النقدية منذ وقت بعيد بين الرموز الوحيدة الدلالة،

أو الكلمات الإشارية والرموز المشتبهة. أما الرموز الوحيدة الدلالة أو رموز المنطق فلا شأن للتأويل بها. التأويل مشغلته النصوص التي تحمل معاني مضاعفة، وقد يكون لها وحدة تتكون من معنى سطحي وآخر عميق. علم التأويل إذن هو علم كشف الدلالة العميقة التي تعيش تحت السطح.

ولكن الثقافة الحديثة من صنع فرويد الذي علمنا طريقة كشف المعنى في الأحلام، وزلات اللسان، وعلمنا من خلال ذلك ألا نتق في المستوى السطحي أو الفهم الواعي، ثم علمنا كيف نحطم أساطيرنا، وأوهامنا ذات الطابع الطفولي. نظام التأويل عند فرويد هو نظام كشف الخداع، والقسوة، والريب، والمناوأة، والمراوغة، وإدعاء الشجاعة والمروءة.

ولكن في هذا العصر نظماً أخرى من التأويل تقوم على الحاجة إلى المحبة. محبة الرموز ومعالقتها بدلاً من تدميرها واعتبارها مظاهر كاذبة على غرار ما صنع ماركس ونيشه وفرويد. كل واحد من هؤلاء عناه أن يزيغ الحقائق التي تبدو على السطح. وكل واحد منهم عارض الدين معارضة حادة. وكل واحد عناه أن يقول إن التفكير الحقيقي تدريب مضن على الريب. لقد هاجم الثلاثة ثقة الفرد في اعتقاداته، وبواعثه، وتقواه، ودعوا جميعاً إلى نظام جديد لتفسير المحتوى الظاهر للعالم التي نعيش فيها. لنقل إنهم دعاة نظام خاص للتأويل.

وهكذا نلاحظ وجود نهجين اثنين متعارضين لتفسير الحياة ورموزها. ولذلك يصعب، فيما يقول ريكور، أن نقيم قوانين عامة متفقاً عليها للتأويل. بعض الباحثين يعاملون النص أو الرمز باصتياره نافذة تطل على حقيقة مقدسة، وبعض الناس يرمون هذه الرموز أو هذه النصوص بالزيف الذي يجب مواجهته وتحطيمه.

لكن بعض الباحثين، وفي مقدمتهم ريكور وفيليب هويلريت، يودون أن يحتفظوا بمركب يحفل بمقولية السؤال ومحبة الثقة والتذكر. هؤلاء لا يريدون الفرق في مجردات شاقة مريبة، ولذلك يفسرون الأسطورة والرمز بطريقة بناءة ساعية نحو حقيقة يصعب الوصول إليها من خلال الأسلوب الهدام المشار إليه. ومن ثم أصبحت مشكلة التأويل هي مشكلة إزاحة السيطرة والتحكم والتحيز.

إن الاتجاهات التي أشرنا إليها منذ قليل مائزلة حية في حقل الدراسات التأويلية المعاصرة بدرجات متفاوتة. نستطيع أن نجد أصداء لترات شلاير ماخر المائل في البحث عن مبادئ لغوية متقنة، وتراث دلتي المائل في البحث عن منهجية إنسانية. وتستطيع أن تجد أتباع هايدجر الذين يبحثون عن أفق فلسفي لتجلية الفهم. ويمكن أن نستشهد لهذين الموقفين الأساسيين بكتابات إميليو بتي صاحب نظرية التفسير، وكتابات هانز جورج جادامر عن الحقيقة والمنهج. وبتي يسير في أفق دلتي مستهدفاً البحث عن نظرية عامة حول موضوعية التجربة، ويدافع عن استقلال النص، وموضوعية التاريخ، ومبدأ صواب التفسير. وجادامر يسير هايدجر متجهاً نحو التساؤل نحو ماهية الفهم ذاته، ويدافع باقتناع عن الفعل التاريخي للفهم، وارتباطه المستمر بالحاضر. ومن هنا يكون الكلام عن التفسير الموضوعي للصواب ضرباً من السذاجة. ذلك أن الفهم جزء من التاريخ.

وهناك علماء التأويل اللاهوتي الجديد الذين يفتقون خطى جادامر المتأثرة بهيدجر والتناول الفنونولوجي. ولكن بتي يهاجم هؤلاء العلماء، ويهاجم جادامر لأنهم أعداء الموضوعية، وكذلك يفعل هيرش، والظاهر أن بتي وهيرش يهاجمان توجه هايدجر في التأويل، وتأثيره في حركة اللاهوت. كلاهما ينادي بضرورة العودة إلى مبدأ الموضوعية، والتخلي عن الموقف الحاضر. فنظرية التأويل في زعمهما يجب أن تهتم بمبادئ التفسير الموضوعي. وجادامر يدافع عن نفسه ذاهباً إلى أنه معني بوجودية التفسير لا منهجيته.

ويقوم الجانب الوجودي في تفكير هايدجر على إنكار مبدأ الموضوعية، لكن بتي يرى هايدجر وجادامر مخربين يولعان بالنسبية التي لا ضابط لها. ويجب استنفاذ الموضوعية مما يتهدها. وقد حمى الخلاف بين الفريقين، وتدخل فيه علماء اللاهوت الجديد الذين يعينهم تأكيد صلة العهد الجديد بإنسان القرن العشرين وتنقيته من كل الشوائب، وإعطاء الجانب المتعلق بالأمثال أهمية إنسانية عامة. ولذلك يخاصم اللاهوتيون الجدد الحرفية الضحلة، ويبدلون جهوداً ثمينة في تفسير الرمز تفسيراً لا يهدمه بل يبني قدرته ومعناه الخفي الجدير بالثقة والتأصيل.

وقد تهيأ من هذا الطريق وعي ذاتي جديد ذو طابع وجودي يدين لهـاينـجر وكتاب الوجود والزمان على التخصيص.

لاريب كان هاينجر فيلسوفاً متديناً ينفذ التأويل في عقله، ويحركه توجه نحو المستقبل. كذلك نرى ملاحم المشاركة بين هاينجر واللاهوت الجديد من وجوه لا وجه واحد. وإلى جانب هذا التوجه المشار إليه هناك نظرة الطرفين إلى اللغة باعتبارها قوة مطاعة ذات فحوى شخصية عالية فضلاً على قوة "الكلمة" في علاقتها بالله، وعلاقتها باليشر مما يذكرنا بتوكيد هاينجر المستمر فكرة الوجود اللغوي في تجليه للإنسان. الكلمة عند هاينجر وعلماء اللاهوت المسيحيين السائرين في دربه هي تجلي الوجود الذي يمكن أن يتمتع به الإنسان الحديث، ومن ثم كان العهد الجديد تجسداً لنداء الضمير الذي يصفه هاينجر في الوجود والزمان.

كانت مهمة علماء اللاهوت المسيحي الجديد أكبر من التوثيق الحرفي للنصوص وأكبر من الدفاع عن معلومات قديمة عن الكون. كانت غرساً لما يسمى الإيمان الحر، والالتزام الأصل، والتفتح على نعمة الله. الكتاب المقدس في نظرهم، يخضع هنا لما يخضع له كل نص من أساليب الفحص الفيلولوجي والتاريخي. وليس للكتاب المقدس، فيما يقولون، مشكلات تأويلية خاصة به، وإنما يتبع فيه من التأويل وشروطه ما يتبع في فحص أي نص آخر قانوني أو تاريخي أو أدبي.

ولكن السؤال الأساسي في اللاهوت المسيحي هو كيف نتألى لنصوص تاريخية في التراث. ما طبيعة المعرفة التاريخية. وهنا يقال إن كل تفسير للتاريخ يوجه اهتمام خاص أو فهم تمهيدي أول. وهذا عود إلى سياق هاينجر في الوجود والزمان. يصـر هاينجر، وفي أثره علماء اللاهوت، على مشروعية وجهة نظر معينة ينبع منها ويتصل بها كل شيء. ولا يستطيع المؤرخ أن يهرب من فهمه الخاص مهما يكن جهده نحو الموضوعية. والتاريخ لا يكتسب معنى إلا من خلال المؤرخ نفسه، ومشاركته في التاريخ ووقوفه في داخل تياره. وهنا يذكر علماء اللاهوت المسيحي الجديد ما يقوله كولنجود (R. G) عما يمكن تسميته بالذاتية الموضوعية. المعنى في اللاهوت المسيحي ينبع من علاقة المفسر بالمستقبل. ومن

المستحيل التحدث عن معنى موضوعي لا علاقة له بوجهة نظر خاصة . وماذا لا نطالب بمعرفة غاية التاريخ وهدفه فسيظل السؤال عن معنى التاريخ - بوجه عام - دون جواب!

وهنا نرى مبدأ عاملاً، فالشيء الذي نلاحظه يتأثر أو يتغير في أعيننا بفعل الملاحظة نفسها. وكذلك المؤرخ جزء من الحقل الذي يتحراه. والمعرفة التاريخية نفسها واقعة؛ فالموضوع والذات لا ينفصل أحدهما عن الآخر. أي أن التاريخ لا يمكن أن يعرف إلا من خلال ذاتية المؤرخ نفسه. ولهذا أهمية خاصة في اللاهوت الجديد لأن المتدين إذ يرتفع فوق التاريخ يعود إليه في سياق مستقبل ومعنى جديد.

الإشكال الأساسي في اللاهوت المسيحي الجديد هو إشكال التأويل لأن الحقيقة في نظر الإنسان الحديث مختلفة عنها إبان نزول الكتاب المقدس. ويجب أن نعيد إلى الكلمة قوتها الأصلية وإن أدى ذلك إلى التخلي عن بعض الدلالات الحرفية. وبعبارة أخرى لا يركز علماء اللاهوت المسيحي الآن على فكرة "الحقيقة" المجردة من الحاضر المعاصر، بل يركزون على اهتمام المفسر بالتاريخ الذي يريد أن يتناوله، واهتمامه بفكرة المستقبل الذي يشكل فهم المعنى.

يركز اللاهوت المسيحي الجديد على الجانب الوجودي من الفهم في تعلقه باللغة من حيث هي واقعة لا مفهوم مجرد. وبعبارة أخرى يعطي للكلمة نفس القيمة أو المعنى الذي نجده عند هايدجر.

التأويل في دوائر اللاهوت المسيحي وثيق الصلة بما نجده في دوائر الأدب. كلاهما لا يعنيه نثر النص لتعويض ما قد ينقصه، بل يعنيه التركيز على الكلمة ذاتها بحيث تكون باب الفهم ووسيطه. اللاهوت المسيحي الجديد مثل فلسفة اللغة الجديدة تركز على الفهم من خلال اللغة وداخلها، فاللغة هنا ليست مجرد أداة. لقد أصبح اللاهوت المسيحي نظرية في اللغة وفعاليتها.

هذه الملاحظات المقتضية تعني أن التأويل يقوم على إزالة العقبات القائمة في سبيل الفهم، وتوكيد لغوية الحقيقة. فالتاريخ ليس متحفاً للحقائق بل التاريخ حقيقة تتجلى في الكلمات. ولذلك كانت الأسئلة المثارة الآن في اللاهوت وخارج اللاهوت

المسيحي مختلفة. لا يسأل التأويل الآن عن الحقائق الحرفية التي كانت ذات يوم، وكيفية شرحها، وإنما السؤال عن "اللغة" أو المدلول الذي عبر عنه بواسطة الحقيقة أو المثل. السؤال الآن عن المعنى لا الواقعة الخارجية. وكل اللاهوت المسيحي المعاصر الآن مثله مثل الدوائر الأدبية ينكر النزعة التاريخية الضيقة، ويراها تعبيراً عن رأي قاصر في الكلمة يجردنا من الحيوية، ويعاملها باعتبارها مجرد تسجيل عاجز عن تفهم حدوثها وأهميتها الذاتية، لقد شغل اللاهوتيون الجدد باللغة عن العالم الخارجي.

وهكذا أصبحت فلسفة اللغة عند هايدجر بوجه خاص في مركز الصدارة من اللاهوت المسيحي الجديد ونظريته في التأويل. وأصبح منظر الحقل كله متشابهاً يتكون من الروابط المتداخلة بين اللغة والفكر والحقيقة. وهكذا لا يمكن النظر في التأويل بمعزل عن نظرية المعرفة والميتافيزيقا وفلسفة اللغة. ولهذا يجب تجاوز القواعد العملية النظامية، وتجاوز الموضوعية الواقعية للحقائق التاريخية. وهنا تصاعدت نبرات الاعتراض من إميليويتي وآخرين في ميدان اللاهوت المسيحي نفسه.

لقد أخذ بتي على جادامر أنه لا يخدم التفكير المنهجي الذي تحتاج إليه الدراسات الإنسانية، وأنه ينكر المكانة الموضوعية للظواهر التي نؤولها، وأنه يعارض موضوعية التفسير. أنكر بتي تأثير الفنونولوجيا وأنطولوجية هايدجر، وما صاحب هذا من جهد اللاهوتيين المسيحيين المشغولين بالتقريب بين الكتاب المقدس والإنسان الحديث.

بتي مؤرخ للقانون لا تشغله رغبة جادامر الفلسفية في تأصيل معنى صدق العمل الفني، ولا تشغله رغبة هايدجر في فهم أعمق لطبيعة الوجود أو الكينونة، ولا يعنيه مغزى الكلمة المقدسة الذي يعني بلمان.

أراد بتي إلى هدف آخر لا صلة له بلحظة التفهم، والمعنى الوجودي الذي يهمننا في حياتنا ومستقبلنا. بتي لا يحو - تماماً اللحظة الذاتية، ولا ينكر أهميتها في كل تفسير إنساني. لكنه يؤكد - مع ذلك أن الموضوع يظل متميزاً، وأن مطلب



التفسير "الصحيح" خلاق بالعناية. هناك فيما يذهب بتي موضوع يمكن أن يفسر تفسيراً مناسباً أو غير مناسب. ونحن نهتم به لأنه متميز منا نحن الذي نرقبه.

وبعبارة أخرى لا يرتاح بتي إلى اتجاه نظرية التأويل في ألمانيا نحو إضفاء معنى على النص، واعتبار هذا الإضفاء لب كل شيء، والتضحية بالمفهوم المحدود للموضوعية. رجع بتي إلى المبدأ القائل إن التفسير هو إعادة تكوين المعنى الذي قصد إليه المؤلف أو عبر عنه، وأن على المفسر أن يكتسب ذاتية غريبة عليه. هناك إذن وجود موضوعي للنص لا حاجة به - عند بتي - إلى الإضفاء (الوقور) في الفلسفة الألمانية.

من السخف أن نميز بين الموضوعية وذاتية المفسر تمييزاً كاملاً. ولكن من السخف أيضاً أن نضفي هذه الذاتية إضفاءً كاملاً على التفسير. لابد أن نؤكد استقلال النص عنا ما أمكن ذلك، وأن نؤكد في الوقت نفسه حاجته إلينا أو إلى افتراضاتنا وتجاربنا. لكن إلى أي مدى يحتاج النص إلينا؟ هذا سؤال أرق بتي كما أرق غيره من فلاسفة التأويل. من الممكن أن نوافق بتي على ضرورة الارتياح إلى حد ما في استخدام بعض آرائنا السابقة، ونذكر ما يقوله النص لنا، وكان جديداً علينا، ولكن هذا كله ربما لا يؤدي بطريقة واضحة إلى "النقاء التأويلي" الذي يطمح إليه. والمسألة باختصار هي أن بتي ينكر الفلسفة الوجودية وذاتيتها التي يعتز بها كثيرون في حديث التأويل.

ومهما يكن فقد عجب بتي من تجاهل جادامر معيارية التفسير أو معيارية التمييز بين الخطأ والصواب. لنقل إنه عجب من مبدأ تاريخية الفهم الذي نادى به جادامر. فالمؤرخ لا يعنيه، خلافاً لجادامر، علاقته بالحاضر، وإنما يعنيه أن يفوض في النص الذي يدرسه. أما رجل القانون فيهمه ذلك الحاضر وتطبيق النص عليه. وهذان إذن منهجان متميزان. ولذلك كانت دعوى جادامر أن كل تفسير قوامه ملازمة النص للحاضر أوسع مما ينبغي في نظر بعض الدارسين.

وكان من المنتظر ألا يوافق جادامر على هذا الاتهام، وأن يلاحظ أن بتي معنيٌ بأمور المنهج على حين عني هو بأمر ما يوجد فعلّاحين نقوم بالفهم والتفسير.

وكل زعم بأنه متحيز لما هو ذاتي صرف يخلو من الوجاهة، فالعنصر الذاتي رديف  
العنصر الوجودي ما في ذلك شك.

وإذا نحن تأملنا مع بالمر في هذين الموقفين تأملاً منصفاً وجناباً يحققان  
أغراضاً مختلفة، ويقومان على افتراضات فلسفية مختلفة كذلك. ولا جدل في أن  
التمييز بين الملائم وغير الملائم مطلوب، وأن سؤال هايدجر ثم جادامر عن  
الطابع الأنطولوجي للفهم مطلوب كذلك. إن تساؤلات هذين الفيلسوفين عن مدخل  
الماضي المتوارث في تكوين الفهم لا يمكن الغض من شأنها. موقف بتي ذو منزع  
واقعي، وموقف هايدجر وجادامر ذو منزع فنومنولوجي.

ويتصل بسؤال بتي عن الخطأ والصواب سؤال هيرش، أو مناقضته لستراث  
التفسير الأدبي المعمول به منذ وقت طويل في هذا القرن. ومجمل دعوى هيرش أن  
المقصد مقولة مهمة يقوم عليها التفسير. وهذا يعني أن المقصد يمكن أن يتحدد،  
وأن يثبت، وأن يستقيم فلا يتغير. هذا النحو من الموضوعية يتردد بين وقت  
وآخر، وقد ذكرنا هيرش بما قاله دلثي.

والمقصد في عبارة هيرش هو صريح المعنى اللفظي الذي يفضي إليه  
التحليل الفيلولوجي للعمل وللاثر الأخرى التي تتصل به. ويحتج هيرش لدعواه  
بضرورة التمييز بين الدلالة اللغوية والمعزى أو الأهمية التي احتق بها جادامر  
وبلتمان واللاهوتيون الجدد. ولاشك في أن دعوى هيرش هي نفسها أيضاً دعوى  
إميليويتي. كلا الباحثين يعنيه أمر الفيلولوجيا ذات الأهداف الموضوعية.

يتساءل هيرش عما تعامل عنه التراث العربي القديم في شروح الشعر.  
كانت شروح الشعر عندنا تحفل في المقام الأول بهذا التأمل الفيلولوجي والدفاع  
عنه ضد الخطأ والتحريف. هيرش يرى ما تراه البلاغة العربية وشروح الشعر  
العربي: المعنى صنعة لغة والمعنى محدد ثابت أصلي يولد من خلال اللغة نفسها،  
ولا فرق بين مقصد المؤلف وهذا المعنى. هذا النحو من التأمل يبدو فيه التأثير  
بأرسطو وقانون الهوية.

وقد يبدو التقارب بين هيرش ومنهج التأويل العربي لافتاً للنظر، فكلاهما

يبحث عن مبدأ معياري ثابت، وكلاهما يرى الكلمة ثابتة محددة لا تتغير من مكان إلى مكان، ولا يصعب إعادة التعبير عن فحواها.

إن هم هيرش هو منهج الصواب الذي نجاه جانباً هايدجر. إن هايدجر وجادامر يريان العناية بالصواب والخطأ مشغلة دنياً بالقياس إلى مغزى النص بالقياس إلينا في حاضرنأ. وهكذا نرى الفرق واضحاً بين اتجاهين: يصـر هيرش على أن الاحتفاء بالمغزى من شأن النقد الأدبي لا شأن التأويل الفيلولوجي الدقيق. هذا التأويل القديم المتواضع الثبت الذي يتميز من صنعة النقد هو الأولى بالرعاية والإحياء.

وقد تحتاج الفيلولوجيا إلى أدوات مساعدة من مثل التحليل المنطقي، وشؤون السيرة، وحساب التفاضل والاحتمال. ولكن يظل السؤال عن المعنى اللفظي واحداً مهما تختلف النصوص في أنواعها. ولا فرق عند هيرش من هذه الناحية بين تأويل نص قانوني، ونص ديني، وثالث أدبي.

وخلاصة هذا أن هيرش يرفض باسم الفيلولوجيا الذاتية، كما فعل شلاير ماخر ودلثي، ولا يحفل بالصلة بين الفهم والحاضر، وإنما يحفل بالفصل بين المعاني الممكنة المتضاربة، وإيثار معنى دون غيره.

مشكلة التأويل عند هيرش ليست ترجمة النص القديم إلى لغة عصرية أو عبور المسافة بينهما. المشكلة في كلمة واحدة هي تقرير المعنى "التاريخي" المقصود. هذا المعنى المستقل بنفسه المتحدد الذي لا يتحرك. وقد يحمل هذا التأمل نبيرة الفلسفة الواقعية أو نبيرة هومرل في كتاباته المبكرة، وهو على كل حال يعارض بإلحاح نبيرة الفنونولوجيا عند هايدجر وجادامر.

ومن الواضح أن هناك جدلاً عميقاً حول هيرش، وتجاهل حركة الكلمة المستمرة.. والانفصال المزعوم الذي أقام بين جانبي المغزى والمعنى فضلاً على الجدل الذي نشب طويلاً حول فكرة المقصد نفسها. لقد اتهم هيرش بتبسيط المشكلة تبسيطاً مسرفاً. فكل المعايير التي نصطنعها تنسجها يد الحاضر.

وهكذا يستمر النزاع حول اتجاهين، وتستمر الفونومولوجيا في اتهام الموضوعية ومعايير الصلاحية مؤثرة فكرة الواقعة الزمنية. لقد أعطى لفكرة الفصل بين التأويلات قوة اتهام مغزى أو الوجود الإنساني الحق، وشرع للغيبوية الفاجعة عن التجربة المعيشة التي احتقلت بها الفونومولوجيا. هذه التجربة المتفتحة على حقول كثيرة فلا تقبل الاختصار المذهبي الضيق. بل تغيد فائدة كبيرة من نظرية المعرفة وفونومولوجيا الإدراك الحسي، والأنطولوجيا ونظرية التعلم وفلسفة الرموز والتحليل المنطقي وما إليها.

إن هدف نظرية التأويل لا يستقيم دون النظر في فونومولوجيا الفهم وما بين هذين الجانبين من تفاعل وفائدة متبادلة.

إن الاهتمام الحديث والمعاصر بمسألة التأويل يتمثل في كل مكان تقريباً: في علوم اللسان، وفلسفة اللغة، والتحليل المنطقي، ونظرية الترجمة، ونظرية الإعلام، ونظرية القول الشفهي، والنقد الأدبي والاتجاهات الفونومولوجية الفرنسية، وأعمال رومان إنجاردين، والنقد الجديد المتجه إلى السياق، ونقد الأسطورة فضلاً على فونومولوجيا اللغة المتمثلة في مظاهر كثيرة مثل أعمال مرلوبونتي وهوسرل.

وهناك مجالات ثانية لا تهتم في المقام الأول باللغة مثل فلسفة العقل والنقاش الدائر حول نظرية المعرفة في هذا القرن وأعمال كاسيرر في فلسفة الأشكال الرمزية. ثم لدينا أشكال متنوعة من الفونومولوجيا، في موضوع الإدراك الحسي، والتفهم الموسيقي، وعلم الجمال، تهتم بجنور الفهم الزمانية والوجودية.

ولا يغيب عن الذهن فلسفة التفسير القانوني، والتاريخي، واللاهوتي، وحركة اللاهوت الجديد، والأسئلة المثارة حول الجدة والقدرة على الخلق، وما يقع في خارج أفق المفسر. كذلك علم المناهج في فلسفة العلوم، وتجارب الملاحظة المشتركة في علم الاجتماع وسيكولوجية التعلم والخيال. ويمكن أن نسمي مجالات أخرى كثيرة.

كل هذه الإشارات تعني أن علوم التأويل هي تقاطع طرق متفاعلة ذات مغزى يمكن أن يفيد في توضيح مجالات كثيرة بطريقة أكثر شمولاً.

وخلاصة هذا كله أن مشكلة التأويل واسعة مركبة، وأنها تحتاج إلى دراسات نظرية وعملية متتابة. والقارئ العربي محتاج إلى أن ينظر في أعمال دأب على الإغضاء عنها، وغايتنا هي أن ننمي تفهمنا المعاصر للتأويل؛ فقد أهملنا أيضاً منطق الترجيح الفيلولوجي الواسع العميق في تراثنا، واعتبرنا أن شؤون التفسير القرآني في القديم والحديث تعني قلة قليلة، وهكذا دأبنا على الفصل بين الإسلامي واللغوي والأدبي. أما مدى تمثلنا لثورة الفنونولوجيا في نظرية الفهم وفهم النصوص فأنت أدري به. وما يزال هاينجر يتعثر في كتاباتنا وترجماتنا العربية. أضف إلى ذلك المخاطر المرتكبة بوجه عام في تأويل الأحداث والحياة الثقافية المعاصرة في عالمنا العربي، وحاجتنا إلى بناء نظري ضخيم يعاد فيه التأمل وقتاً بعد آخر.



## **الفصل الثاني**

# **اللغوي والنفسي وروح العصر**





أسهم شلاير ماخر المتوفي سنة ١٨٣٤ في نمو النظرية التأويلية، وأفاد من الجهود الفيلولوجية في عصره. هذه الجهود في أكثر مظاهرها ذات أهمية باقية. ولندكر شيئاً من نفثات معاصره فريدريك أست (١٧٧٨ - ١٨٤١). لقد تصور هذا الفيلولوجي المثير التأويل مرتبطاً بما يسميه روح العصر. ذلك الاصطلاح الفياض الذي يجعل فقه اللغة دراسة مختلفة عما وقر في أذهان كثيرين. نادى أست بضرورة الاهتمام بطابع العصور القديمة الذي يتجلى بصورة خاصة في التراث الأدبي. وكلمة روح العصر الحساسة ترتبط بالتفرقة بين الشكل الباطني والشكل اللغوي الخارجي.

والمقصود بالشكل الباطني وحدة الوجود وانسجام أجزائه، وعلى هذا فالفيلولوجيا ليست مادة تتعلق بدراسة المخطوطات المترتبة أو تتعلق بالدراسات الجافة المتحذقة التي تسمى النحو. فقه اللغة ذو ملامح روحية أجل من الملاحظات التي ترتبط بالنواحي العملية الملموسة. هدف اللغة أكبر من هذا كله لأنه يرمي من وراء هذه النواحي إلى المحتوى الباطني الموحد أو الروح العالية التي ينبع منها العمل.

ومن الواضح أن أست أفاد من أعمال هربر الثرية. الهرمنيوطيا الألمانية تسعى إلى أمر كشف المستور. هذا الكشف يظل هدف المتحذثين في التأويل. وله - فيما تعرف - أصداء واضحة في التراث العربي القديم.

المهم أن أبحاث التأويل الألمانية فيما يقول بالمر شديدة الولع بتحول فقه اللغة تحولاً جذرياً بحيث تجاوز الملاحظات الوصفية الباردة إلى أسئلة باطنية. فرقت نظرية التأويل في ألمانيا، منذ القرن الثامن عشر، بين الدراسات الصماء

لفقه اللغة والدراسات التي تتطلع إلى كشف عمق باطني. واستهدفت إعطاء صورة ثانية للتراث الإغريقي والتراث الروماني من خلال الاهتمام اللغوي بالقيم الروحية، والأغراض الخلقية والتهنئية. وكان هذا الاتجاه هو الولاء الحقيقي للتراث كله. العصور القديمة لا تفهم إلا في ضوء تربية الإحساس بالحياة بوجه عام. ومن هنا يكون تناول الآثار الأدبية والعلمية.

لكن الناحية الروحية لا يمكن التقاطها دون نظر ثاقب في الكلمات. فالكلمات هي الوسائط الأساسية لنقلها. هذا الألق يجعل التراث الألماني في التأويل ذا لون خاص. إننا ندرس الكتابات، ونحتاج في الدراسة إلى اللغة، ونحتاج إلى افتراض بعض المبادئ الأساسية التأويلية التي تتعلق بالمعنى الروحي للنص. نحن نستطيع أن نفهم الكتابات القديمة المنقولة إلينا من خلال المشاركة الروحية. أصر "أست" على البحث عن مبدأ أساسي تكويني يقرب إلينا وجهات نظر غريبة مجهولة. فقه اللغة والنحو، بعبارة مختصرة، قشور ولباب.

في القرن الثامن عشر بدأ اتجاه نظرية التأويل الألمانية إلى معنى اللغة التي هي نبع النمو والتحول. ومجلى هذا كله هو المجموع الذي يتمثل في جانب فردي. والجانب الفردي يفهم بالرجوع إلى المجموع. وكان المجموع أو الروح هو الانسجام الباطني للعمل. الكتابات القديمة يجب أن تفهم من حيث تؤلف وحدة مترابطة. وأي عمل فني يحتاج فهمه إلى علاقات أعلى منه. العمل الفردي له خصوصيته، وله انتماءه إلى مجموع أكبر منه.

عمل التأويل، إذن، هو توضيح نمو اللغة الداخلية، والعلاقات المتبادلة بين أجزائها من جهة، وصلتها بروح العصر الكبرى من ناحية ثانية.

كان التأويل، في القرن الثامن عشر، عملاً يتركب من مستويات متعددة. المستوى التاريخي المتمثل في محتوى العمل من حيث هو فن أو علم، أو شيء أعم منهما، وهناك المستوى النحوي واللغوي. والمستوى الثالث أو الروحي هو فكرة المؤلف الكلية، وفكرة العصر الكلية كذلك. وهذا ما عني "أست" ولفت إليه نظر شلاير ماخر. عند شلاير ماخر نجد الولع بالربط بين الجزء والمجموع وفلسفة

العبقرية الفردية. وكلمة الروح عند أوست، كما أشرنا، هي روح الفرد الموصولة بروح العصر.

المهم أن هذا الاتجاه الباطني جعل النحو وفقه اللغة أكبر من التحليل المألوف، وأقرب إلى الإبداع أو التشكيل الحي. كذلك توغلت العلاقة بين التأويل والقيم المعنوية من مثل حب الوطن، والشجاعة، والفضيلة، ونبرة البطولة.

التأويل، إذن، يتجاوز مادة العمل وصورته إلى جانب الروح، وروح العمل تكشف صورة العصر العامة، وتكشف عبقرية الفرد. وكأن التأويل يسير في ركب البطولة في مظاهرها المختلفة. التأويل يكشف خلاصة صافية لثقافة العصر وحوارها مع عبقرية المؤلف. كلا الجانبين يلقي الضوء على الجانب الثاني.

ميزت نظرية التأويل بين مستويات الفهم، كما ميزت بين مستويات التشرح اللغوي؛ فالشرح اللغوي يتعلق بالبحث في مستويات ثلاثة: مستوى الكلمات، ومستوى المعنى، ثم مستوى الروح. ومستوى الكلمات والمعنى واسع يشمل سياق العمل اللغوي، والسياق التاريخي للغة في تحولاتها، وخصائصها. كذلك يشمل مستوى الروح ارتياد عبقرية العصر، وعبقرية المؤلف. وهنا يدور الاهتمام حول اتجاه المعنى العام، فعبارة عند أرسطو تعني شيئاً مختلفاً عن نظيرتها عند أفلاطون. وقد تعني فقرات متشابهة في عمل واحد أشياء مختلفة بحسب موضعها وعلاقتها المتميزة بالمجموع. وهذه تميزات وتداخلات جذابة ومفيدة. لقد ساد الشعور بأن معنى نص واحد يتجاوز حدوده الضيقة إلى العلم بالتاريخ الأدبي، والجنس الأدبي، والشكل الخاص للعمل، وحياة المؤلف، وأعماله الأخرى الكثيرة أو القليلة.

لكن أهم شيء في نظرية التأويل الألمانية في القرن الثامن عشر إلى جانب هذه اللغات السابقة التماس الفكرة الموجهة أو صورة العصر في كتابات نوي الشأن من المؤلفين والفلاسفة. العمل الأدبي أو الفلسفي، إذن، له معنى ظاهر ومعنى ثان باطن واسع يوصىء إلى ما يهم العصر في مجمله، ويكفيه. إن كتاب الأيام، طبقاً لهذه الخاطرة، ليس مجرد تصوير لحياة فرد، إنه إسهام في تصور جديد للعصر وجلالة المعرفة، وممارسة التجربة اليقظة التي تتجاوز ظروفًا معينة. كتاب الأيام توجيه للعصر.

إن مرآة الحياة في الفلسفة الألمانية التأويلية ليست انعكاساً. إنها صقل وتعرف وكشف. المرآة ذات مظاهر متنوعة، ولكننا نجد من خلال التعدد وحدة التشكل. عظماء المؤلفين والفنانين أقدر على تكوين ذلك التركيب المتكامل المنسجم للفكرة الشاملة الموجهة.

ومن الواضح أن تأكيد روح العصر أحد أوجه الفكر الألماني الرومانتيكي المهمة. ولا غرابة أن نجد أصداءها عند علماء التأويل. وجدير بالملاحظة أن المهاد الأصلي أو التصالح المنسجم لصورة الحياة يقود إلى مجاوزة الجانب الزمني المحدود، أي أن الحقائق الزمنية تنوب في شيء آخر هو ذلك الروح. والحقيقة أن نظرية التأويل لا تخلو من طابع رومانتكي أكثر ميلاً إلى فكرة المثال التي تتجسد في مسميات مقاربة من قبيل عبقرية المؤلف، وعبقرية العصر. وهما يأكلان معاً ليكونا روحاً واحدة لها تجليات مختلفة.

وربما يكون هناك بعض التحول في الفكر التأويلي الألماني بخاصة حين نقارن بين هايدجر والميول الواضحة المشار إليها في القرن الثامن عشر والتاسع عشر. استبدل هايدجر بالافتراضات ذات الفزعة المثالية ما يسميه الطابع التاريخي للحقيقة الإنسانية. لكن فكر عصر التنوير وافتراضاته العقلية وفكر الرومانتيكيين يجعل مادة التاريخ مادة أولية تصنع منها حقيقة أو روحاً فوق الزمان.

لكن كتابات الباحثين، في نظرية التأويل أعلنت، بوجه ما، عن الاتجاه القادم لمفكري القرن العشرين، أعني الاتجاه إلى ربط الفهم بالعملية الخلاقة. وهذا ما يتضح في أعمال شليجر وشلاير ماخر ثم دلثي وسمل. وهنا ارتبط شرح النصوص بهذه العملية في مجموعها. وهكذا مهد السبيل بطريقة مدهشة لتجاوز النظريات اللغوية والتأويلية القديمة. أصبح الفهم الآن غير ما كان في عصور قديمة. ارتبط الفهم بنظرية الخلق. ومن قبل هؤلاء لم يخطر هذا بذهن أحد. ويذهب بعض الباحثين إلى أن "أست" ابن القرن الثامن عشر والتاسع عشر له فضل في هذا النمو الجاد الذي أصاب نظرية التأويل. لقد حدث ما يشبه التقارب الواضح بين فكرة الخلق وفكرة التفسير. وحينما تطورت الدراسات التأويلية في إطار الفنونولوجيا

أفادت إفادة كبيرة من هذا التقارب. وهنا نرى كيف يكون لنظريتنا في المعرفة والوجود الحي للعمل أثر في تشكيل نظرية التأويل.

تنوعت جهود الباحثين في التأويل، في هذه الحقبة، فوجدنا العناية بتكوين علم أو قواعد للتعرف على معنى العلامات. هذه القواعد تتغير بتغير الموضوع الذي نعالجه. ومن ثم كان للنص الشعري والنص التاريخي والنص القانوني قواعد خاصة به. لكن القواعد لا تفرض فرضاً، وإنما تستبطن من خلال الممارسة، لذلك كان التأويل نشاطاً عملياً في المحل الأول. ومن خلال الممارسة تتضح بعض القواعد.

كذلك وجدنا التأويل لا يقع في قبضة التطرف الميكولوجي رغم عنايته بالمؤلف، والنفاد في أفكاره. العمل التأويلي أكبر من خدمة طرف واحد، فهو بحث عن تواصل أوسع، ولا يمنع هذا التواصل من التدقيق فيما عسى أن يفكر فيه المؤلف. ومن أجل التواصل نحتاج إلى التوافق النفسي بين المؤلف والموضوع. وربما يصل التوافق إلى حد تقمص أفكار المؤلفين والتكيف معها ولو كانت غريبة. هذا التكيف هو المعنى أو الجانب المهم من الحوار الضروري. والحوار يحتاج إلى ما يسميه بعض الباحثين باسم الخضوع أو الانحناء.

إننا نفهم أولاً من أجل أنفسنا، ولكننا نشرح من أجل الصلة مع الآخرين. الشرح إذن يفترض وجود المخاطبين الذين نتجه إليهم. والشرح من أجل المبتدئ المتحمس يختلف عن الشرح من أجل قارئ غير متحيز، ثم يختلف عما يصنع من أجل باحث متعمق قوي التمييز يهتم بالظلال الصغرى والمفارقة الدقيقة.

من أجل هذا الحوار نهتم بالجوانب الفيلولوجية والتاريخية ونوجهها، ونستخدمها، ونكبح جماحها واستعدادها للتسلط. وهنا نصل إلى مشارف المستوى الفلسفي من التأويل. المستوى الفلسفي هو طموح شلاير ماخر وغيره نحو نظرية عامة تنطبق على كل شيء، سواء أكان وثيقة قانونية، أو كتاباً مقدساً أو عملاً أدبياً. من المؤكد أن هناك فروقاً قائمة بين أنواع النصوص، وأن كل نوع يحتاج إلى أدوات نظرية تلائم مشكلاته الخاصة. ولكن شلاير ماخر متأكد من أن وراء الاختلافات المعترف بها وحدة أساسية. فالنصوص مصنوعة من كلمات ونحو. وهذا يغري بالبحث عن نظرية عامة يمكن أن تخدم كل الفروع.

هذه النظرية يمكن أن نوليها العناية. لاحظ شلاير ماخر وجود نظريات فيلولوجية وأخرى لاهوتية وأخرى قانونية. وإن كنا لا نجد دائماً في كل قسم قدرأ أساسياً من التماسك. كثير من الباحثين يكتفون بطائفة من الملاحظات عن الشعر أو التاريخ أو النصوص الدينية. ومن المظنون أن نبحث عن الحكمة الجامعة لهذه الملاحظات التي تراكت مع طول معاشرتنا للنصوص القديمة. أما شلاير ماخر فيطمع في تصور عام شامل يتفرع بعد ذلك. على هذا النحو يرى شلاير ماخر أن الحاجة ماسة إلى فحص فكرة الفهم ذاتها. الفهم الذي هو ممارسة الحياة والشعور والحدس.

وفي هذا السبيل يناقش شلاير ماخر بعض الافتراضات السابقة الخاصة بالميتافيزيقا والمثل الأخلاقية في مجال الدين. رفض شلاير ماخر فكرة الالتزام بمبدأ مثالي وجنح إلى تفضيل الاعتبارات المحسوسة الفعالة في عملية الحوار أو الفهم. لا يريد شلاير ماخر أن يعطي الأولوية للاتجاهات الميتافيزيقية طمعاً في فحص الموقف المحسوس الحقيقي. وفي ثنايا هذه الملاحظات يقول إن تأويل الكتاب المقدس جزء من نظرية التأويل العامة لا أكثر.

وهنا يتبدى لنا أن نظرية التأويل نظرية في تنظيم تجارب الحياة. وفي هذا الإطار لا يكتفي شلاير ماخر بفن شرح النصوص الذي يتجه إليه الذهن غالباً إذا أطلقت عبارة التأويل.. شلاير ماخر له ملاحظات عن هذا الفن، فكثيراً ما استحال إلى بلاغة تهتم بكيفية صناعة الحديث. وهذا فن يتميز من فهم الحديث. البلاغة تهتم بالمشكلات العملية التي تواجه أنواع النصوص أما التأويل فموضوعه فهم ما يقال.

الفهم علاقة حوار، وفي كل حوار متكلم يؤلف جملة أو جملاً. والسماع يستقبل مجموعة من كلمات، ويفضل عملية غامضة يستطيع أن يفهمها. هنا يكون المجال الحقيقي لبحث التأويل أو بحث الاستماع إلى الآخر بمعزل عن سطوة التوصيات البلاغية. والاستماع هو إعادة تكوين العمليات الذهنية للمؤلف. بمعنى أن المؤول ينطلق من العبارة عائداً إلى الحياة الذهنية. ينفذ المؤول إلى العبارة في لحظتين تتفاعلا معاً. لحظة لغوية وأخرى سيكولوجية بالمعنى الواسع الذي يشمل

كل شيء في حياة المؤلف النفسية. إننا نسعى دائماً إلى تكوين وحدة مصنوعة من أجزاء. فالجملة على سبيل المثال وحدة، ولكنها تفهم بالقياس إلى مجموع العبارات. والكلمة، إن كانت وحدة، تفهم في ظل مجموع الجملة. وكذلك الفكرة تستمد وجودها من سياق أو أفق، ولكن الأفق يعتمد أيضاً على الفكرة الجزئية. وهكذا نجد التفاعل الحواري ماثلاً دائماً، وبعبارة أخرى يقال إن الفهم عمل دائري.

قد يظن أن في هذا تناقضاً، فقد قلنا إن المجموع يفهم أولاً من أجل الوصول إلى فهم الأجزاء، ثم قلنا إن المجموع لا يمكن أن يتميز تميزاً تاماً من الأجزاء، والحقيقة أن المنطق لا يستطيع أن يشرح تماماً عملية الفهم، وأن هناك قفراً ضرورياً بحيث يفهم المجموع والأجزاء معاً. لذلك يرى شلاير ماخر أن الفهم عمل يقوم على المقارنة والحنس معاً. الفهم تفاعل مشترك بين السامع والمتكلم، ومن العبث أن نتكلم عن الحب مع من لم يعرف الحب، واختلاف درجة المعرفة بين المتكلم والسامع مجال ثغرات كثيرة في موضوع التواصل، لذلك كان إلحاح شلاير ماخر على العلم بالموضوع الذي يناقش، وكان إلحاحه على التقاط الاتجاه العام الذي يساعدنا على الخوض في القضايا الجزئية. وهذا ما يقوم فيه الحنس بدور كبير، فقد تضمنه جملة واحدة كل ما بدا من قبل مشتبهاً غير ملتحم لأنها ترمي إلى المجموع كله. إن التأويل، بعبارة أخرى، عمل معقد تتدخل فيه اللغة، وتتدخل فيه العلاقة بين المتكلم والسامع، ويتدخل فيه موضوع الحديث. وفي ثنايا هذه الجوانب السابقة تلعب المعرفة السابقة دوراً أساسياً.

التأويل، فيما يقول شلاير ماخر، عمل يتأثر بموقفنا من علاقة اللغة بالفكر، فإذا ميزنا بينهما تمييزاً واضحاً لجأنا إلى ما نسميه التأويل اللغوي والتأويل الميكولوجي. والتأويل اللغوي يبدو، في ظاهره، عملاً لا يلقى بالأفكرة المتكلم والسامع وموضوع الحديث. يبدو معتمداً على ملاحظات موضوعية عامة. فإذا عطينا بعلاقة المتكلم بالمخاطب وعلاقة الكلام بالمتكلم فقد اتجهنا نحو ما نسميه بالتفسير الميكولوجي. وكل قول، فيما يلاحظ شلاير ماخر، له علاقة مزدوجة بمجموع اللغة من ناحية وعقل المتكلم من ناحية ثانية. وفي كل تفهم لحظتان اثنتان: فالفهم شيء يشق من اللغة، ويشق من الإيماء إلى عقل المتكلم معاً.

يولي شلاير ماخر التفرقة بين هذين التأويلين عناية كبرى. ففي التأويل اللغوي نتطلع إلى معاني الكلمات المستعملة وتراكيبها ونستعين في ذلك - بداهة بما حققه الباحثون في هذا السبيل. وفي المنحى السيكلوجي نقصد إلى فردية المؤلف أو عبقريته. هذه الكلمة الأثيرة في كتابات شلاير ماخر. المؤلف قد يوافق بسهولة على بعض ما قال العلماء في الكلمات والتراكيب، ولكن المؤلف يحتاج إلى جهد نفسي أكبر إذا التمس ما نسميه عبقرية المؤلف. لكن شلاير ماخر مع تفرقه بين جانبي التأويل يؤكد الحاجة إليهما معاً، يؤكد كثيراً أنهما يتفاعلان تفاعلات تحتاج إلى ملاحظة. لا يمكن الاقتراب من الكلمات دون بعض الافتراضات السيكلوجية، ولا يمكن الاقتراب من هذه الافتراضات بمعزل عن ملاحظات لغوية. والحوار هو الوصف الحقيقي للفهم عند شلاير ماخر. حوار اللغوي والنفسي. الحوار أساسي في كتابات شلاير ماخر ويجب أن نتبع بعض مظاهره.

لنأخذ جانب الاقتراب من اللغة. هنا نلاحظ أن طرق الاستعمال الفردية تحول اللغة بعض التحويل. المؤلف يجد نفسه مضطراً إلى مجادلة هذه الطرق التي اكتسبت صفة العموم لأنه يريد أن يفرض فرديته عليها. والمفسر يفهم هذه الفردية مقارنة بالأساليب اللغوية العامة حيناً، وبواسطة الحس المباشر القوي حيناً. هناك إذن جدل مع اللغة يجب التنبه إليه. وهناك جدل ثانٍ أشرنا إليه منذ قليل هو جدل العلاقة بين الجزء والمجموع أو الخاص والعام. تجادل الكلمات بعضها بعضاً في داخل العمل، وتجادل الكلمات في أعمال أخرى أيضاً. ويجادل الفردية الخاصة الطابع العام للكلمات بمثل ما يجادل فرديات أخرى كثيرة وصولاً إلى ما نسميه روح العصر. وكأن قمة العلم بالكلمات هي هذه الروح الغامضة. إننا نفهم كل شيء في الكلمات وفردية المؤلف وعمله في سياق أوسع، إن مبدأ التفاعل والإضاءة المتبادلة لا ينفصل إذن في رأي شلاير ماخر عما يسميه روح العصر.

لا شيء مستقل بنفسه، الكلمة لا تستقل عن الكلمات، والعمل لا يستقل تماماً عن كاتبه، ولا يستقل عن سائر الأعمال، وحياة الكاتب من خلال عمله لا تتضح بمعزل عن حوار أوسع كما قلنا.



لكن شلاير ماخر يجب أن يُستوقف قليلاً. هل يعني الرجوع إلى عقل الكاتب العناية بتلمس البواعث والأسباب. أم نعني تفسير الفكر من خلال اللغة لا أكثر؟ لقد أصبح تلمس فكرة الأسباب أمراً مهجوراً. وإذا كان شلاير ماخر يعول على الحدس فمعنى ذلك أن يهتم - في الحقيقة - بأمر اللغة اهتماماً كبيراً. والاهتمام بأمر اللغة عند شلاير ماخر - يحتاج إلى هذا الحدس. بالحدس ندرّك بعض آفاق الكلمات، وبعض آفاق المؤلفين - والحدس يعتمد على التعاطف ويبرز نوعاً من القفز من الخاص إلى العام. قد يقال إن الهدف النهائي من التأويل ليس هو فهم المؤلف من وجهة نظر سيكولوجية. إنما نسعى إلى أتم صورة ممكنة لما يعنيه النص ذاته. لكننا قد نعبّر عن النص بلهجة أقرب إلى فردية المؤلف.

ربما حار شلاير ماخر قليلاً في أمر العلاقة بين الحدس واللغة وأمر العلاقة بين اللغة والمؤلف. طوراً يهتم بالمؤلف باعتباره روحاً عظيمة، وطوراً يهتم بالكلمات ويؤكد أن مدخل التفسير الحقيقي هو المدخل إلى الكلمة. فالكلمة هي بؤرة العمل وهي صاحبة التوجيه. ومن ثم كانت عناية شلاير ماخر الشديدة بفكرة الأسلوب. ومهما تكن موهبة الفرد وحدسه فلا قيمة له بمعزل عن كشف أهمية بعض الكلمات ونوع من العناية اللغوية بفكرة الحدود والمعالم. قال شلاير ماخر إن فهم الأسلوب هو الهدف الكامل لفن التأويل. لكن الأسلوب عنده ليس زينة بلاغية. إنه "روح". الحدس لا غنى له عن ملاحظات متماسكة منظمة موحدة عن سلوك الكلمات. وتكاد تكون مبادئ الفهم، في بعض مراحل شلاير ماخر الذهنية، معادلة لمبادئ الكلمات. وسوف يظل استخراج معنى الكلمات محتاجاً إلى نوع من الحدس الذي يحتاج إلى معالم.

الأسلوب عند شلاير ماخر، بعبارة أخرى، شيء شخصي خلاق. الأسلوب هو نفسه الفهم الكلي، وهو نفسه التكوين الخيالي لما نسميه ذات المتكلم أو الكاتب. وهذا ما يحوجنا إلى أبعد من حدود فقه اللغة بحثاً عن الخلق. الخلق، والأسلوب، والفهم، والتأويل عند شلاير ماخر كلمات ينوب بعضها عن بعض، كلمات يرجع في تبينها طوراً إلى اللغة، وطوراً إلى علم أسع من اللغة. ومن ثم كان التأويل من

الناحية العامة قسمين كبيرين يحتاجان إلى التداخل المستمر، لكن شلاير ماخر يميل في كتاباته المتقدمة ميلاً ظاهراً إلى جانب الكلمات تلمساً لموضوعية اللغة وتلمساً لإطار أوسع لهذه الموضوعية هو إطار الحوار. لقد دأب على أن يؤكد أن تفهم المتكلم يتم من خلال الكلمات، وأن الكلمات فاتحة الأبواب، وأن كل الافتراضات الذاتية ينبغي أن تدعم بالكلمات. لكن الكلام عن الكلمات ينزلق - دون أن نشعر أحياناً إلى الكلام عن المتكلمين.

وفي كثير من الكتابات نرى التعبير عن المؤلفين يصاغ في حدود ذاتية. وهنا تتشأ الحيرة التي لا تخلو منها كتابات شلاير ماخر. وما يزال الجمع بين الفلسفة الباطنية التأويلية المتعالية ومطالب العلم الوضعي العملي باللغة مطلباً صعباً. شلاير ماخر حريص على فكرة العمل الباطني خروجاً على البلاغة والاستزويق، حريص على فكرة باطن اللغة المتميز من ظاهر اللغة، وحريص في الوقت نفسه على التماس العلاقة بين هذين المستويين. ولكن هل اللغة معادلة تماماً للفكر؟

في بحوث شلاير ماخر قدر من التوزع يشير إليه بالمر. ربما بدا له أحياناً أن العمل الباطني النفسي أكبر من اللغة، أو ليس في جوهره لغوياً. ربما بدا له أن فردية اللغة وفردية المؤلف أمران اثنان لا أمر واحد. وبعبارة أخرى إلى أي مدى ابتعد أو اقترب شلاير ماخر عن الاتجاه المعاصر الذي يحمل لواءه جادامر، إلى أي مدى خضع لمطالب الميتافيزيقا المثالية واستسلم لفكرة إعادة تركيب ذهن المؤلف. شلاير ماخر موزع؛ فهو يقول كثيراً إن بؤرة النص اللغوية هي كل شيء. في كتاباته المبكرة يقترب من تصورات القرن العشرين مؤكداً أن فكر الكاتب وكيانه الذي يعنيها يقرر أمره بالكلمات وحدها. مؤكداً أن الكلمات هي المقوم المعترف به في كل كلام عن عالم المؤلف.

هل أضرب شلاير ماخر بعد ذلك بمشروعه العظيم أو وقع في تناقض، هل استسلم الولاء للغة للولاء للإنسان. هل فهم هذا الولاء الأخير أحياناً بمعزل عن ذلك الحوار الذي أشاد به. هل تم تحول التأويل إلى بحث سيكولوجي متميز في جوهره من اللغة. لقد كان شلاير ماخر مشغولاً باللغة ومشغولاً بالعلو على اللغة، مشغولاً باللغة باحثاً عن إنسان.

حسب شلاير ماخر أنه استتكر أن يكون التأويل مسألة تنظيمية إجرائية تتعلق بفن معين. التأويل أعمق لأن مناطه كسب الإنسان للكلمة أو المعنى. وتركيب الجملة وسياق المعنى أعمق من هذه الإجراءات البلاغية. لقد عمي علينا بفضل هذه الإجراءات وإجراءات التقسيم والتنظيم. وبقي أمامنا هذا الشوط الطويل أن نخرج من الصنعة أو الإجراءات إلى التأويل وشروط الحوار.

لقد كان شلاير ماخر مشغولاً بجلائل الأمور: البحث عن المعرفة الموضوعية وتوثيق صلتها بالروح. وكانت هذه الروح عنده فوق الزمان. ربما بدا هنا مجافياً لفكرة الفهم التاريخي التي بدت في أعمال هيدجر وجادامر.

لكن شلاير ماخر تجاوز آفاقاً غير قليلة. تجاوز فقه اللغة الضيق، وتجاوز التعلق بالمشكلات الخاصة، وتجاوز التعلق بفئات معينة من النصوص، وتجاوز التعلق بفكرة التفسير الأدبي ذاته، وأنكر أن نستغنى عن نظرية الفهم وماهية التفسير. إننا لا يمكن أن نتجاهل السؤال عن طبيعة ما نعمل، لقد استنقذ شلاير ماخر التأويل من فكرة الصنعة أو الحرفة التي ارتبطت باسم البلاغة، استنقذ من فكرة الانفصال بين الكيفية والماهية، استنقذ من فكرة الثوب الذي نغطي به الكلام ونجمله. استنقذ من المشكلات الموضوعية.

لقد كانت أحلام شلاير ماخر كبيرة، أراد أن يهتم بالكلمات، وأراد أن يهتم بفكرة المقاصد. وربما وقع في بعض التناقض بين العناية بالكلمات والعناية بالمقاصد. ولكن فكرة المقاصد أعقد من أن يقضي فيها بجملة ملاحظات مقتضبة سريعة. هكذا وجه إليه غير قليل من الباحثين اللوم، وعرفوا له سعة المطامع، وعرفوا له التساؤل عن تصور الفهم في علاقته بفكرة الحياة. لقد وضع التأويل في قلب الحياة معبراً عن كلمة الحياة أحياناً بكلمة الروح. وهذا ما سنراه بوجوده مختلفة عند دلثي وهيدجر. ولكن هيدجر لا يأبه بذهن المؤلف، وإنما يقصد إلى ضرب جديد من الإحساس بالتاريخ. لقد فتح شلاير ماخر الباب للسؤال عن مغزى التأويل من التجربة الإنسانية. وهنا كان شلاير ماخر مأخوذاً أحياناً بنوع من الميكولوجيا الأساسية أو فكرة الطبيعة الإنسانية الثابتة، لقد أخذ عليه التحول من

الجانب اللغوي إلى الجانب السيكلوجي والتردد في قبول مركزية اللغة في التأويل، والاهتمام بإعادة تركيب تجربة سابقة. لكن شلاير ماخر رائد البحث عن النظرية العامة، ورائد القول بأن التأويل يجب أن يأخذ مكان البلاغة، ورائد الاتجاه نحو التفاعل الذي وجد صداه في أبحاث كثيرة متنوعة. لقد أثار مشكلة الحوار المتبادل بين الجزء والكل بطريقة جذابة، وألهم دلتاي ما يفكر فيه، ونادى أن لا بد لدراسة اللغة من الاهتمام بالنواحي الروحية التي بدأت تفقد ملامحها هذه الأيام. لقد نقل التأويل من ملاحظات وتوصيات وإرشادات إلى سؤال جذري، وقال إن السؤال عن التأويل هو نفسه السؤال عن الحياة كيف تكون. وهذا ما أدى بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إلى مراجعة فهم الكلمات، لقد انتقد شلاير ماخر في وقفته أحياناً عند مفهوم ثبات المعنى. ولكننا لا ننسى أن توكيده فكرة النشاط الروحي، وإلحاحه على فكرة التفاعل والحوار قد كانا مثار تأملات عريضة فتحت الباب لمزيد من فهم اللغة.

## **الفصل الثالث**

# **الفهم الإنساني والعلمي**



لقد كانت فكرة الحياة الباطنية الروحية هاجساً ملحاً في الفنونولوجيا والتأويل. كذلك نراها عند دلثي، وباسم هذه الحياة ينفعل انفعالاً حاداً راسخاً بما أصاب الدراسات الإنسانية من ميل إلى الاقتداء بالعلوم الطبيعية ومعاييرها وأساليبها في التفكير. التجربة التي تحفل بها هذه العلوم مختلفة جداً عن التجربة العينية المليئة بالحياة التي ينبغي أن تكون قدوتنا وملهمتنا. إننا بحاجة إلى أن نتمسك "بالحياة" التي يتخلى عنها العلم إذا أراد أن يحقق أغراضه. إن العلم يحتاج إلى تصورات أو مفاهيم ثابتة، ولكن التأويل محتاج إلى الحياة أو التجربة أو الروح. التأويل إذن في نظر دلثي عود إلى آفاق استكراها العلم، ونفر منها، وشجع الناس على تركها، ومن ثم نعرف كيف نشأ التأويل، ونما في ظل الدفاع ضد الوضعيّة، والواقعية، بأشكاليهما المختلفة. لقد أردنا أن نكون أولياء للتجربة الحية المليئة بالتناقضات المتنوعة. التأويل خادم أمين لنا لأنه ينكر التبعية للعلم، والاهتداء به، وبناء عالم مستقي من منهجه ورؤيته.

لنذكر إذن جهاد الفنونولوجيا التأويلية ضد النزعات الضيقة في شكل علم، وتاريخ مغلق، وتطبيقات سيكلوجية أيضاً. لنجاوز هذا كله ابتغاء معرفة ثانية ولو دراسات أكثر حظاً من روح الإنسان.

لقد كان التأويل ، وما يزال حرباً ضد العلوم الطبيعية، وما تتطوي عليه من آلية واختزال، وبعبارة أخرى إن التأويل يسعى نحو الظواهر الممتلئة المترعة الكاملة. هذه رؤى دلثي وهومو: "أن نعمق تصوّرنا للوعي التاريخي أو الحياة. التأويل ولاء للإنسان، وباسم هذا الولاء رأى دلثي أن مقولات كنت في الزمان والعدد والمكان غريبة إلى حد ما عن الحياة الروحية الباطنية. كذلك اتهم دلثي مقولة

الشعور، فهي أقل من أن نفي بحاجة الفهم الحق. إنها مثل العلم تخدم الذاتية التي ينفر منها التأويل.

حارب دلثي إذن موقف كانت والتشيع له، وبدلاً من مقولة المعرفة ومقولة العقل المحض راح يبحث عن تأويل ذي طابع فنومولوجي. وبعبارة أخرى إننا لا نعرف أنفسنا من خلال مقولات كانت أو من خلال الاستبطان. إننا نعرف من خلال تاريخية وجودنا لا من خلال مقولات العلم الثابتة. منذ وقت غير قريب استبعد دلثي (١٨٣٣ - ١٩١١) المقولات الساكنة التي تخدم القوة أو العلم بحثاً عن لحظات فردية ذات معنى أو تجربة مركبة حية مباشرة ومحبة لما هو خاص. ولكن وحدة المعنى الخاصة تعيش في سياق الماضي وأفاق المستقبل المتوقعة. إذا كان العلم لا يعرف الزماني التاريخي، ولا يعرف المنتهى المحدود فإن التأويل أو الحياة رديف هذا كله. التأويل هو التجربة من حيث هي حياة أو تاريخ. كان دلثي في بحثه عن منهج آخر للدراسات الإنسانية قوي التأثير في دفع التأويل بعيداً عن سطوة العلم البحث من أجل خدمة ما سماه فلسفة الحياة التي أخذت أشكالاً مختلفة عند نيتشه وبرجسون. وبعبارة واضحة ثار دلثي ضد الشكلية والعقلية (المتطهرة)، وكل مظاهر التفكير المجرد التي لا تعباً بالكيان الروحي المتكامل للإنسان، أو لا تعباً بالشخصية الحية الشاعرة المريدة الفياضة. وعلى هذا رأينا روسو، وهردر، وفخته، وشلنجر، ومفكرين آخرين في القرن الثامن عشر يعودون إلى امتلاء الوجود الإنساني التجريبي المتغير ويمهدون الطريق لفلسفة الحياة.

لنقل إذن إن فلسفة التأويل تدنٍ لهؤلاء الذين ينشدون حقيقة غير ملوثة باعتبارات خارجية أو تهذيب يخدم أهدافاً أجنبية عن الحياة بهذا الوصف السابق.

كلمة الحياة صيحة ضد الثبات والتقليد، وقوة الفهم العقلي من أجل استرجاع قوى الإنسان الباطنية الروحية وقوى الشعور والعاطفة اللاعقلية. لقد حارب شليجل من أجل التجربة الحية التي تعلو على التجريد. كذلك أعلى فخته شأن الفيض الدافق للحياة.

التأويل يدنٍ لفلاسفة كثيرين يختلفون فيما بينهم من أمثال وليم جيمس،



وماركس، وديوي، وشرلر، وأورتيجا. هؤلاء يتفقون في هذا الميل العام إلى امتلاء التجربة المعيشة، ويعارضون الاتجاهات الشكلية الآلية المجردة التي تقوم عليها حضارة التكنولوجيا. التأويل إذن يحفل بقوة الروح ضد المتصلب والمميت، أو يحفل بالقوى الدينامية التي لا تتعد، قوى الخلق والمعنى.

هذا الفرق أسهم في توضيحه دلثي؛ فقد قلنا إنه ينقُذ النزعات المولعة بالسببية الطبيعية، وعدوانها على الحياة الروحية، وتجربة الإنسان. دلثي يبحث عن التأويل الذي يحفظ ديناميات الحياة الباطنية الحافلة بالشعور والمعرفة والإرادة. ومن ثم لا يخضع لمعايير السببية والكم والآلية والصرامة والصلابة. وفي ضوء هذا كانت مقولات كانت في "تقد العقل الخالص" مفروضة من الخارج. مقولات مجردة لازمنية ثابتة، ومن ثم فهي ضد الحياة، وليست مشتقة منها.

لقد تصور دلثي إذن التأويل أو الدراسات الإنسانية تصوراً مثيراً قائماً على مقولات باطنية داخلية لا مقولات مصطنعة خارجية عن حياة الإنسان. الحياة يجب أن تلهم من تجربة الحياة نفسها. كان دلثي يسخر من تصور المعرفة في كتابات لوك وهيوم وكنت. وكان يرى من الخطأ أن تتفصل ملكة المعرفة عند هؤلاء عن الشعور والإرادة. كان يسخر من انفصال المعرفة عن السياق التاريخي للحياة الإنسان الداخلية. يقول دلثي إننا ندرك ونفكر ونفهم في داخل الماضي والحاضر والمستقبل، وداخل مشاعرنا، والمطالب الأخلاقية وأوامرها. كانت الحاجة ماسة إلى الرجوع إلى التجربة الحية الحافلة بالمغزى.

لكن الرجوع إلى الحياة فيما يوضح بالمر لا يعني في نظر دلثي العودة إلى مهاد أو أصل صوفي أو العودة إلى نوع خاص من الطاقة التأسيسية النفسية. الحياة ترى من خلال المعنى. الحياة هي التجربة الإنسانية التي تعرف من باطنها، لا من خلال أسباب تردها إلى مبادئ خارجية عنها. الحقيقة في نظر دلثي هي التجربة الحية. هذه التجربة ينبغي أن يكون لها الصدارة في فقه التأويل أو الدراسات الإنسانية. إن مقولات الحياة بعبارة أخرى تقع في داخل التجربة. وكان هيجل نفسه يقصد إلى فهم الحياة من داخلها، ولكن دلثي لا يعترف بسياق ميتافيزيقي، ولا

يعترف بالسياق الواقعي والمثالي، بل يلجأ إلى السياق الفنونولوجي. يتبع دلثي هيجل فيؤكد أن الحياة حقيقة ذات طابع تاريخي حي، ولكن التاريخ عند دلثي ليس مظهر الروح المطلق. إنما هو تعبير عن الحياة. الحياة نسبية، وتعبير عن نفسها في أشكال متعددة. والحياة من خلال التجربة الإنسانية لا تكون هذا المطلق الذي يهتم به هيجل.

كان دلثي يرى أن التأويل، وهو اسم آخر للعلوم الإنسانية في منهجها الجديد، ينبغي أن يصوغ نماذج جديدة للتفهم. نماذج تشتق من التجربة الحية نفسها، فالمقولات التي يعتمد عليها التأويل هي مقولات المعنى وليست مقولات القوة. مقولات التاريخ لا مقولات الرياضيات. كان دلثي يرى التمايز الأساسي بين الدراسات الإنسانية والعلوم الطبيعية. إن الدراسات الإنسانية تعالج حقائق وظواهر ناطقة بمغزى إنساني لأنها تلقي الضوء على التجربة الداخلية.

وبعبارة أخرى إن التأويل لا يتفهم الظواهر الإنسانية باعتبارها موضوعات طبيعية. التأويل مهتم أولاً وآخرأ بتفهم التجربة الداخلية للإنسان من خلال تحول ذهني غامض. الناس يتمتعون بتقارب ومشاركة في بناء تجاربهم. التجارب الإنسانية موصولة فيما بينها، وليست عوالم منفصلة بعضها عن بعض انفصلاً تاماً. والحقيقة أن مبنى التأويل هو أن أعماق تجاربنا تتجلى في تجارب الآخرين. والاهتمام الحقيقي بالعالم المشترك لا بذواتنا الخاصة. ولا سبيل إلى هذا العالم من خلال العمل الذهني المجرد. السبيل هو التأويل الذي يفك شفرات العالم أو الأثر الإنساني للظواهر. التأويل هو البحث عن السياق الإنساني الذي نسميه باسم التجربة الداخلية. فالحقائق أو الموضوعات في نسبا التأويل ذات مغزى إنساني، وليست مجرد أشياء. التأويل يحول الأشياء من جماد ونبات ومعدن وحجارة وأوراق مهملة في الطريق إلى دلالات إنسانية. التأويل تحية وإكبار للإنسان.... إن شيئاً ما يمكن أن يفهم في إطار التعليل أو إطار العلم، ويمكن أن يفهم أيضاً في إطار الحياة الداخلية للإنسان. إطار العالم الإنساني ذي الطابع الاجتماعي التاريخي. العلم يستخدم الحقائق الطبيعية مجردة من الإنسان، يستخدمها لكي يسيطر عليها. لكن العالم الخارجي في التأويل لا ينفصل عن الإنسان وإرادته وشعوره وسلوكه وأغراضه.

إن الكلمة الأساسية في التأويل أو الدراسات الإنسانية هي الفهم. والفهم كلمة متميزة من التعليل الذي يقوم عليه العلم الدقيق. الفهم معوله على الربط بين الجانب الداخلي والجانب الخارجي. العلم يعطى، والدراسات الإنسانية تتفهم الحياة أو التجربة. العلم يرى الخاص وسيلة لبلوغ العام، ولكن الفهم يستطيع أن يلتقط هذا الخاص متميزاً من نموذج. في التأويل والفنون نقدر الخاص تقديرًا شخصياً ونأمله تأملًا محباً لخصوصيته. هذا الاهتمام بالحياة الداخلية الفردية أو الخاصة سمة للتأويل. وليس سمة العلوم الطبيعية. وينبغي على التأويل أو الدراسات الإنسانية أن تصطنع وسائل منهجية تتجاوز موضوعية العلوم الاختزالية من أجل الوفاء بحاجات الحياة المليئة بتجربة الإنسان.

هذا هو التصور العام الذي يحرص عليه دلثي في مقام تمييز التأويل والدراسات الإنسانية بطريقة جديدة. ولكن ربما كانت هناك بعض الانتقادات لحماسة دلثي. فالفهم الباطني والعمليات التعليلية قد تتعاون معاً تعاوناً مثمرًا. وما إن نأخذ في الكلام عن التأويل حتى نفكر فيما عسى أن يكون أكثر ملاءمة. وهنا تضطر إلى أن نأخذ، من الناحية العملية، بشيء من المزج بين العلمية والإنسانية المتفهمة. ولكن يبقى اهتمام دلثي بقضية الفهم من خلال الحياة ذاتها أو من خلال حيوية الجانب التاريخي الخلاق، ويبقى تحذيره من زحف المنهج العلمي المتعصب على التأويل والدراسات الإنسانية.

لقد كان دلثي على بصيرة بالمشكلات الأساسية في التأويل، وأهدافه. ولا شك أن هايدجر بنى تأملاته الخصبية في ضوء ما قاله.

رأى دلثي، وقد ألح على كلمة التجربة، أن يتأملها تأملًا مفصلاً. فالتجربة لا تعني لقاء مفرداً وإنما تعني لقاء بين أحداث كثيرة مختلفة في أنواعها وزمانها ومكانها. هذا اللقاء أو الوحدة الجامعة يسميها دلثي باسم التجربة. التجربة تولد بين جوانب متنوعة في وحدة أو معنى. لكن المعنى ليس هو ذلك الشيء الذي نعيه في عمل ذاتي. المعنى شيء نحيا من خلاله أو اتجاه. التجربة يمكن أن تكون موضوعاً تأملياً. ولكنها حينئذ تفقد تلقائيتها. المعنى عند دلثي لا ينقض التلقائية بحال

ما. أي أننا لا نهتم بالمعطى أو المحتوى المرتبط بنموذج الانفصال المشهور بين الذات والموضوع. وإنما نهتم بالاتصال المباشر بالحياة الذي يمكن أن نسميه التجربة التلقائية التي نعيشها، ومن خلال هذا الاتصال المباشر ندرك تلاقي وحدات كثيرة متباينة. هذا الاتصال المباشر لا يتميز فيه الذات من الموضوع. إنه سابق أو مجاوز له.

عناية الدراسات الإنسانية أو التأويل بهذا الجانب لا تحتاج إلى تأكيد، وكل مقولات الفهم "الإنساني" تعتمد عليه. وهذا أيضاً ما يحتفل به هايدجر وهوسرل في باب الفنونولوجيا. كان دلثي يؤسس لفنونولوجيا القرن العشرين. دلثي واضح في أن التجربة ليست هي الموضوع في مقابل الذات. اللقاء المشار إليه لا يفرق فيه ما أرى عما يوجد. هذا هو التواصل النقي الذي أفلت من تدمير الأشياء على يد الانفصال بين الذات والموضوع. ولذلك كانت التجربة بمعزل عن حقيقة ذاتية خالصة. التجربة عند دلثي هي الوحدة الأولى التي يراد استردادها أو للتعم بها بعد أن قضى العلم عليها. التجربة هي مجمع لقاء نشاط تفرق على يد العلم. مجمع الشعور والإرادة والتعرف. والمقولات المناسبة لهذه التجربة أو هذا التأويل هي القيمة، والمغزى، والعلاقة، والقرابة، والنسيج الموحد. يجب أن نعجب بهذا القلق المتواصل من أجل العثور على مقولات تعبر عن حرية الحياة وحرية التاريخ. ويدهي أن هذه الحرية ألقاها العلم جانباً. يجب أن نقدر هذا الاتجاه الفنونولوجي نحو مجال يتعاقب فيه العالم وتجربة الإنسان.

وعلى هذا النحو يرى دلثي فقر الطريقة الشائعة في التأويل والدراسات الإنسانية، أو اعتماد الانفصال بين الذات والموضوع منهجاً للرؤية. المنهج الشائع المتأثر بالطريقة العلمية يفصل الشعور عن الموضوع، ويفصل الشعور عن فعل الفهم. نحن لا نعيش فيما يقول دلثي ولا نتحرك في مجال من الشعور المنعزل، إنما نعيش في عالم أو أشياء تتجلى أمامنا. نحن لا نعيش في مشاعر بل نعيش في دنيا القيمة والمعنى. ولكن جرت العادة على أن تفصل المشاعر عن سياق العلاقات، وفقدنا بذلك الوحدة الفنونولوجية للتجربة التي تؤلف ولا تفصل، أو تجمع ولا تفرق.

إننا في إطار الذاتية نفصل التجربة عن الموضوع، ونفصل الداخلي عن الخارجي، ونؤكد المواجهة أكثر مما نؤكد التواصل أو القصد. إننا ننفق جهداً غريباً في إعطاء المعرفة طابعاً تجريدياً ثابتاً. إن الفنومولوجيا تؤكد مقولة المعنى أو القصد، وتؤكد الماضي وتوقع المستقبل في مجموع واحد. لقد فرّق العلم بين الأزمان، وفرق بين الطبيعة والإنسان، وفرق الإنسان عن الإنسان، ويجب على الفنومولوجيا أن تستنقذ الإنسان أو التأويل.

إن المعنى في إطار الدراسات الوضعية هو الإشارة الضيقة. أما المشاعر فقد استبعدت من إطار المعنى. المعنى إذن نحيل ويستحق ثورة الفنومولوجيا. المعنى في إطار الدراسات الوضعية مصطنع، ومقصور على الإشارة التي مبناها الانفصال بين الذات والموضوع. ولكن المعنى في الفنومولوجيا هو تجلي العالم تجلياً أولياً لا يحكمه ذات ولا يحكمه موضوع منفصل. المعنى هو الأولية السابقة على الإشارة الوضعية. هذه الأولية العالية تدخل الإشارة والشعور في مجموع يختفي فيه تميزهما. هذه الأولية غارقة بطبيعتها في الماضي، ومتطلعة بطبيعتها أيضاً نحو المستقبل. المعنى إذن فوق الإشارة السالفة.

لقد وجد دلثي ما وجده الفنومولوجيون من بعد: يجب أن نفكر في الوحدة البنائية ذات المظهر أو السياق أو الأفق الزمني الذي لا بد منه في التفسير. هذه الزمنية ليست مفروضة من قبل الوعي كما يدعي كانت. الزمنية في الفنومولوجيا متضمنة في التجربة التي تتجلى لنا وليست مضافة إليها. يجب أن يهتم التأويل بهذا الوصل الأولي: أو هذا التوجه نحو العالم أو تجليه. يجب ألا نغتر بتسميات الوعي التي تفرق بين الهم واتجاهه، تفرق بين الشعور والقصد، تفرق بين الاتجاه إلى الخارج والتجمع الداخلي. تفرق بين الزمني وغير الزمني.

هذا التقسيم يؤدي بعض الوظائف. ولكن التأويل كما قلنا يعيد التركيب الأولي إلى نضارته، يعيد الوصل كحالة أولى لا حالة ثانية في مقابيل الانفصال. التأويل على هذا النحو يكسبنا قدرة طال إهمالها بفضل الفلسفة التي ترى الذات والموضوع مقولتين منفصلتين. لقد ترتب على هذا الانفصال كل انفصال آخر بين

الماضي والحاضر والمستقبل، وصحبه إجلال ما ليس زمانياً أو إجلال العلم. لقد أرادت الفنونولوجيا أن تعيد تصور الإنسان أمام سطوة الوعي العلمي المفرق. أراد دلثي أن يؤكد تاريخية الإنسان في العالم من ماضٍ وحاضر.

ولا يعني هذا أن ننظر إلى الماضي وحده أو أن الماضي يتسلط علينا، وإنما المقصود بالتاريخية أن الحاضر لا يفهم إلا من خلال الماضي والمستقبل. وهذا ليس جهداً إضافياً، أخرى به أن يكون جزءاً من تركيب التجربة نفسها خلافاً لفكرة الإشارة في الإطار الوضعي. لقد استكرر هذا اللفظ استكثاراً شديداً، واعتبر الاتجاه إليه مظهر ضيق الأفق وتمزيق وحدة الإنسان ووجوده في العالم. لقد كان لهذه التأملات التي خاض فيها دلثي بطريقة خاصة أثر بليغ في توجيه التأويل. لقد تأثر التأويل بنظرية الإشارة ويجب استنقاذه، وتأثر بفكرة التحليل المرتبطة بانفصال الموضوع ووجوده المتميز، وتأثر بفكرة اللازمي. كل هذه المقولات العلمية أضرت بالتأويل، وحان الوقت فيما يقول دلثي لقهرها أو إرجائها على مبعده حتى تتصور التجربة التي نعيشها في كليتها وتاريخيتها وتفتحها. التأويل، إذن، كما أراده دلثي، ومن بعده الفنونولوجيون، يشق طريقاً جديداً باهراً حالت دونه عادات وتقاليد ونظريات يجب التنبيه إلى حدودها وطفائنها ونتائجها.

كذلك يخاصم دلثي التهاك على فكرة المشاعر. وكلمة التعبير غالباً ما تنصرف إليها، من الواضح أن ليس ثم اعتراف بفكرة الشعور التلقائي التي يهتم بها وردزورث، وليس ثم قصد إلى فكرة التمثيل الرمزي للمشاعر أيضاً. كلمة الحياة هي المفتاح في كلام دلثي، والحياة أوسع وأعمق. إنها روح الإنسان، وهي تجلي كل شيء لنا، وهي فوق الحقيقة الفردية أو الشخصية.

إن الدراسات الإنسانية، أو التأويل، يلتصق تجربة عامة، ويحفل على الخصوص بهذا الجانب الذي يعز على الملاحظة والنظرية العلمية. وهنا مجال الأعمال الأدبية.

إن التأويل ليس مسرحاً لعلم النفس أو لشخص معين. التأويل مجلى التاريخ المبدع، ومجلى كل القوى الذهنية التي تشارك معاً، ومجلى الصلة بالحياة ذاتها. إننا

لا نعلل إذن وإنما نفهم. والفهم بمعزل - كما وضح دلثي - عن نظرية الذات. الفهم هو نفسه تواصل الناس في تجاربهم، وهو سريان التجربة من إنسان إلى إنسان. الفهم ليس هو المقارنة الواعية. الفهم هو اكتشاف المرء لنفسه من خلال شخص آخر. الفهم ليس وسيلة الحصول على هدف خارجي. الفهم قيمة في ذاتها تتفزه عن الاعتبار العملية. الفهم نداء نحو مجهودات جديدة وعميقة. الفهم هو الإحاطة المستمرة بالإنسان ومنجزاته. وهنا يأتي إلحاح دلثي، على غرار ما صنع شلاير ماخر، على ما هو خاص بالدراسات الإنسانية أو التأويل.

لقد نبت كل شيء مهم في نظرية التأويل من البحث عما لا يستطيع العلم أن يقدمه إلينا. إن التعليل العلمي قيم حقاً، ولكنه يلفتنا إلى ضرورة التصدي لباب آخر من أبواب الفهم، إن قوة العلم باهرة حقاً، ولكنها تثير التساؤل عن لحظات أكبر. إن التأويل يستدرك، إذن، على العلم، ويطمح إلى منطق ثانٍ أكثر وفاء بحاجات الطبيعة الداخلية للإنسان. ومن أجل ذلك كانت أهمية الدراسات الإنسانية، والفنون والأعمال الأدبية، هناك "سر" عظيم لا قبل لوسائل العلم به. ويمكن جداً أن نستشعره في التأويل. هناك شيء أروع من الاستبطان، والمعرفة المألوفة في الدراسات المتشبهة بالعلم. هناك لحظة خاصة قيمة حينما تفهم الحياة عن الحياة. كلمة الحياة، عند دلثي، ترتبط بكلمة التاريخ. وهي كلمة معرضة لسوء فهم كثير يتبادر إلى الأذهان. لا يقصد من التاريخ الماضي من حيث هو موضوع متميز يقف أمامنا مواجهاً أو منفصلاً. ولا يقصد أيضاً معنى زوال الإنسان. كلمة التاريخ يراد بها مواجهة الاستبطان، والاتجاه إلى تجليات الحياة. لقد عدنا إلى التجربة الداخلية المتكاملة التي أريد بها معارضة المفاهيم العقلية الموضوعية التي يمكن أن تضيق علينا ثراء كبيراً مدفوناً ممتداً في الماضي. كلمة التاريخ تكاد توميء أحياناً إلى أعماق الإنسان. المقصد من التاريخ هو مناوأة الاستبطان واللجوء إلى ضرب آخر من الانعطاف التأويلي، ذلك الطريق غير المباشر لفهم الذات من خلال تعبيرات ممتدة في أنحاء بعيدة من الزمن.

لا يقصد من كلمة التاريخ أن الإنسان له جوهر ثابت. ربما يتفق دلثي مع

نيتشه في القول بأن جوهر الإنسان لم يتقرر ولم ينحسم أمره بعد. وربما تذكرنا هذه الفكرة بما قاله أورتيجا أيضاً عن الميزة الأنطولوجية للإنسان. على هذا النحو يجعل التأويل الباب مفتوحاً دائماً على إمكانات لم تتحقق، التأويل إذن عدو للقرارات، والالتزامات النهائية، وفكرة المعلومات والحقائق الثابتة التي لا ينالها التغيير. التأويل بشري مستمر، وتطلع مستمر. من أجل هذا تكون كلمة التاريخ مرادفة للحرية تسعى في ركاب الصيرورة والتغير لا القرار والاستبعاد. إن ماضي الإنسان لا يلزمه ولا يخضعه. إن تجربة التاريخ لا يمكن أن تكون قالباً معيناً أو طائفة محدودة من القوالب. إنها على العكس خلقة، قوية، دافعة. هذه مهمة التأويل المتفائلة الإنسانية. على التأويل أن يذكر كلمات دلثي المهمة. الإنسان قادر على أن يغير جوهره، وقادر على أن يغير الحياة نفسها. الإنسان يتمتع بقوة الخلق الحقيقية الأصلية.

كلمة التاريخ إذن كلمة أصلية في باب التأويل بهذه المعاني السابقة لا المعاني الأثرية التي ما تزال عالقة ببعض الباحثين. ليس لكلمة طبيعة الإنسان معنى مستقل بمعزل عن التاريخ. هذه النسبية الطيبة هي روح التأويل.. التأويل تاريخ بمعنى أنه طائفة لا تنتهي من وجهات نظر إلى العالم. وجهات لا يلغي بعضها بعضاً، فليس ثم مقاييس مطلقة للحكم بتفوق وجهة على غيرها. هذا هو التسامح، وسعة الصدر التي يتمتع بها الحس التاريخي التأويلي. لكل تأويل سياق أو أفق من الماضي والمستقبل. التأويل مراجعة ونبوءة. علينا أن نذكر مرة أخرى أن تاريخية الفهم أريد بها خلق نمط من البحث يكمل العلم أو يستدرك ما فاتته. هذه التاريخية المبدعة - كما قلنا - كان دلثي مبشراً بها وملهماً لكل من أتى بعده: لهايدجر وجادامر. وبعبارة أخرى كان الإنسان هو ذلك الكائن الذي لا ينقطع تأويله للماضي والتراث، النشيط دائماً في حاضره وقراراته. إننا حين نؤول نبدع الحياة في مجموعها ونصرف الزمان، ونستلهم حضور الماضي، واتباعه، وقدراته، ونوجهه.

إن التأويل دعم للحرية، وبناء لما نشاء من مصير. وذلك يعني أن التاريخ أو التأويل تركيب خلاصته التفاعل الدائم بين المجموع والأجزاء، يعتمد المجموع



على الأجزاء ويكبر عليها، وتعتمد الأجزاء على المجموع وتحاول التمييز بنفسها. لكن الفهم أو نظرية الفهم أو نظرية المعنى عند دلثي هي هذا الاعتماد المتبادل. كذلك التاريخ. ليس التاريخ إطاراً ثابتاً معيناً لا يأتيه التغير. وليس للماضي وجود بمعزل عن الحاضر، وتطلعات المستقبل ومخاوفه. هنالك دائماً هذا المجموع وأجزاؤه. المجموع هو الذي يعطي للكلمة تحديداً أو اتجاهها، والكلمة المعزولة إذن لا وجود لها. كذلك العمل أو النص المفرد. كل نص وكل حدث ينتمي، ويسهم في بناء مجموع أعلى منه. قد نسمي هذا المجموع باسم التراث. تأويل نص مفرد إذن هو استلھام لمجموع أو مسيرة عامة أو روح أعلى قليلاً. ومنه يستمد الجزء أو الكلمة أو النص وجوده.

التأويل إذن تبيين موقف عام. والمعنى كلمة تطلق ويراد بها أكثر من وجه، يراد بها جزء ويراد بها مجموع. أو يراد بها العلاقة بينهما. لا بد لنا إذن من تركيبة التعرف على المجموع الروحي حين نأخذ في الدراسات الإنسانية أو التأويل. المجموع هو القائد، ولكن القائد قد يهتدي بسلوك بعض الكلمات أو بعض الجزئيات. التاريخ مجموع وأجزاء. التاريخ كالتأويل حوار أو تفاعل أو ولاء للعلاقة المتبادلة. التاريخ كالتأويل نظر إلى أهداف عظمى، وأحداث جزئية تقع في إطارها. إن الأهداف العظمى أو التأويل نابعة من داخل الحياة. ليست مفروضة عليها. إن التأويل عند دلثي هو مظهر الاكتفاء الذاتي للحياة. نحن نتفهم الحياة من داخل الحياة لا من إحالتها على مبادئ ثابتة خارجة عنها.

التأويل إذن ليس قواعد أو توصيات يهتدي بها في تناول النصوص. إنه في جوهره موقف فلسفي. وهو عند دلثي موقف فنومولوجي مبكر يؤثر في تناول مشكلة المعنى. إن عبارة قد تضرب فيما وراءها من مواقف عامة وتوهم إليها. إن المعنى منظور كلي أولاً علينا أن نصبر له، إن الكشف لا يكون جزئياً تاماً. فكل جزئي يضرب بجذوره في كلي أشمل. ولكن الكلي والجزئي يتغيران معاً لا يثبتان. ليس لنا أن نعتبر الثبات العلمي هدفاً دائماً. إن التغير أو الخلق يشمل كل شيء. لذلك كان التأويل المستمر تحية لهذه القدرة. هناك صور كثيرة لأبي العلاء

المعري في البحث، معنى ذلك أن هناك دائماً تغييراً في الأهداف أو المجموع. أيسو العلاء المعري متنوع الصور، وربما تكون بعض الصور مناقضة لبعض. هذا لا يُفزع. نحن نتناول كل فهم لأبي العلاء باعتباره إسهاماً في مجموع الأهداف. مجموع الأهداف ليس ثابتاً، وإنما هو متحول كما قلنا.

ليس لنا أن نفزع، ولا أن نضرب بعض التفسيرات ببعض، ولا أن نتهكم على هذا التنوع الذي لا ينتهي. لنا أن نفهم في إطار احترام التأمل المستمر. التأمل المستمر من حقه التحية لا العبث. ليس ثم تفسير واحد، وليس ثم اتجاه أفضل. هناك دائماً علاقات وآفاق قد ينصهر بعضها مع بعض. هناك دائماً تغيير في الأهداف، وتغير في النظر إلى الكلمات، وهناك دائماً فرحة الكشف، وفرحة العدول عن كشف سابق. الفهم عمل زمني إيجابي وليس عملاً من أعمال الحرب والغرور والحماسة. إن مفهوم التجربة يختلف من عصر إلى آخر. كذلك مفهوم التفاعل. وكذلك مفهوم اللغة. والعبرة دائماً بنوع الأسئلة التي تثار وأهميتها. وأهميتها لا تعني صعوبة التخلي عنها.

إن التأويل المعجب بنفسه قد يرمي غيره بأنه يعتمد على طائفة من الافتراضات السابقة. لكن مبدأ الافتراضات السابقة ثابت دائماً. ومادما نرجع إلى المجموع فلنحرج إلى هذا المبدأ. ليس ثم تفهم بمعزل عن إحالات سابقة. الإحالات السابقة هي شبكة الماضي والحاضر التي نعيش فيها. ليس لنا أن نتصور إطاراً واحداً من الإحالات. وليس لنا أن نقهر التأويل على الحذف، والمفاضلة، والقسوة، والبتر. ليس لنا أن نتصور أفقنا في إطار الحرب بينه وبين سائر الآفاق. التأويل قيمة، والقيمة فوق إعجاب الفرد بنفسه أو تأويله أو أفقه الخاص.

التأويل فيما يقول بالمر لا يعدو أن يكون مثلاً لحياة ناضجة لا تغلق الباب على نفسها، ولا تقاوم إلا ناظرة إلى المجموع وتفاعلات أجزائه. كل تفهم ينبغي أن يترتب في إثبات ذاتيته أو ذاتية صاحبه. ليس المقصود أن نزع أن هذا التأويل إمام لكل التأويلات وأن كل التأويلات ينبغي أن تقاس بمدى توافقها معه. هذا ضد حقيقة التفاعل، وضد حقيقة التاريخ، وأهداف الحرية والتكوين المستمر. إن التفاعل

لا يعني أن نفرض مقولاتنا فرضاً. التفاعل بين أفقي وآفاق الناس لا يعني أن نغمس تماماً في أنفسنا أو في النص الذي نستقبله منفرداً. إن أفقي الخاص أو أفق النص ليس له قيمة بمعزل عن التفاعل. وكل تفاعل لا يمكن النظر فيه دون مقولتي المجموع والأجزاء. المجموع أكبر من أي مؤول وأي نص، ومع ذلك فهو يعتمد في حياته عليهما. المجموع فعل نام أيضاً. بفضل دلتي انتقل التأويل من خدمة نفسية فرد إلى خدمة دراسات الإنسان، وخدمة نصوص باقية صامدة، أو خدمة الحياة أو خدمة المعنى والحقائق الداخلية أو مكان الإنسان الملتبس في الطبيعة.

لقد تحدثنا حديثاً موجزاً عن دلتي في أهدافه لا في طبيعة الصعوبات التي راودته أو راودها. لقد كانت كلمة الحياة عند دلتي وثيقة الارتباط بالروح الموضوعي عند هيجل، وإن ظل يسعى ضد المثالية المطلقة، محاولاً التحرر من الفلسفة، وخدمة الحقائق التجريبية. لقد أعطى دلتي لكلمة الحقيقة جلالة كبيرة حتى تواجه الطوفان العالي الملازم لاستعمال كلمة الجمال، والتعلق بالشكل. فما كان الشكل عنده إلا رمزاً للحقائق الروحية الباطنة.



**الفصل الرابع**  
**فلسفة الكينونة وتأصيل**  
**التأويل**



من حق الباحث الذي يقول شيئاً عن هايدجر أن يذكر ما أفاده ممن دلّني وبخاصة في مجال التاريخية. أراد هايدجر من هذه التاريخية كشف الحياة من داخل الحياة نفسها كما فعل دلّني. ولكن هايدجر ذهب إلى مدى أبعد فقد ناقش جذور الفلسفة الغربية وافتراضاتها.

أفاد هايدجر أيضاً من هوسرل وعنايته في البحث عن وجود الإنسان بمعزل عن الإيديولوجية، وإذا كانت الفنونولوجيا بحثاً عن الفهم البريء من التحيز للإيديولوجيا والمفاهيم السابقة فإن هوسرل بدا مشغولاً بفكرة الذاتية المتعالية. وعلى خلافه بدا هايدجر متجهاً منذ اللحظة الأولى نحو كشف الوجود من خلال التجربة المعيشة. ولذلك هجر فكرة الذاتية وما يقترن بها من مقولات ثابتة أو مفاهيم لازمنية.

وبعبارة أخرى يرى هايدجر أن الكينونة دائماً سجيئة مقولات، وهو حريص على أن يطلق سراحها. وفي ضوء هذا الهدف اختلفت مسيرته عن مسيرة هوسرل الذي رد الظواهر كلها إلى الذاتية والمقولات. يرى هايدجر أن الكينونة أو الوجود أسبق وأكثر تأصيلاً من فكرة الوعي والمعرفة.

وإذا كان هوسرل ينظر إلى الوجود باعتباره منحة من الوعي، فإن هايدجر يريد فنونولوجيا ثانية لا تعطى لهذا الوعي وما يرتبط به من تجريبية علمية أهمية كبيرة. هايدجر إنن لا يريد - بداهة - إقامة فلسفة علمية، وإنما يقيم فلسفة للتاريخ تهتم بفكرة الكشف الخلاق، وبذلك تحولت الفلسفة الأوروبية إلى تأويل على يد هايدجر.

لا يكثرث هايدجر بفكرة حدود العلم الثابتة لأنها لا تعباً بفكرة زمنية الوعي، وإنما تعباً بالمفاهيم السابقة المتميزة من فيض الحياة. من هنا بدأ هايدجر إنكاره وسعى إلى وسيلة ثانية، أو تجلي الكينونة.

والأصول اليونانية لكلمة فنومنا هي الجلاء والإضاءة أو الخروج من الخفاء. وكأن الوجود كنز يتفتح لا تعوقه المقولات التي اعتدنا على ترديدنا. ليس هذا ضرباً من الإحيائية القديمة بل هو اعتراف بقوة الشيء في تجليه. هكذا يكون الفهم إصغاءً أو انتقاداً. وهنا يفترق هايدجر عن فكرة الوعي ومقولات كنت لأنه يبحث عن طاقة الأشياء ذاتها أو كشف الانتماء الأصلي للإنسان إلى الظاهرة.

والتأويل، بمقتضى هذه النظرة، لا يقوم على مقولات بل يقوم على ظهور الشيء لنا. ومغزى ذلك أن الإنسان يدرك، بطبيعته، فكرة امتلاء الوجود. لكن هذا الإدراك ليس ثابتاً في قوالب أو مقولات. إنما الفهم صناعة التجربة، والتجربة صنيعة تاريخية. من هنا ينقض هايدجر فكرة العلوم الإنسانية المبنية على المقولات. وبدلاً من هذه المقولات يلجأ إلى فكرة الكينونة أو الوجود الأصلي.

فلسفة هايدجر، بهذا المعنى، فلسفة تأويلية هما إمكانات الوجود الموثقة. ويجب أن تعتمد العلوم الإنسانية على هذه الوظيفة الأنطولوجية أو تكشف الأشياء.

لقد انتقل هايدجر من الاهتمام بفكرة الوعي ومقولاته إلى الاهتمام بفكرة الوجود وقدراته. وهكذا تغيرت دلالة الفهم مع الأيام. كان شلاير ماخر معنياً بالحقيقة الداخلية، وكان دلثي معنياً بفكرة الإبداع والمستوى العميق للتمثل، لكن كلمة الفهم عند هايدجر تعني التقاط الإنسان لممكنات الوجود. والفهم على هذا ليس قدرة على استشعار موقف إنسان آخر كما يقول شلاير ماخر، وليس التقاط معنى معين بطريقة عميقة كما يقول دلثي. الفهم عند هايدجر في الوجود والزمان ليس شيئاً يملكه الإنسان في بعض الظروف. الفهم هو نفسه وجود الإنسان في العالم وهو أساس كل التفسيرات التالية. الفهم إذن هو الصورة الأصلية لوجود العالم في تجليه لنا. وليس مقصوداً على موقف معين نتعامل معه. الفهم، بعبارة أخرى، هو تكشف الأفق العام للإنسان في العالم. أراد هايدجر كشف العلاقة التأويلية الأولى، إن



صح التعبير أو أراد الحديث عن الطابع التأويلي للكينونة ذاتها، وتدخله في كل محاولات التفهم. ليس ثم مبدأ فلفني فوق وجود الإنسان العابر عند هايدجر. يقول - فحسب - الكينونة معنى، والمعنى كينونة في العالم.

وكلمة العالم لا ترادف كلمة البيئة ولا ترادف المشهد الذي يتناوله العلم، كلمة العالم تحمل المعنى الشخصي أو الحميم أو المجموع الذي يغمس فيه الإنسان، أو يتكشف له بطريقة مستمرة.

لكن كلمة العالم - عند هايدجر، لا تنفصل عن الذات. هذا الانفصال الذي يهاجمه دائماً. العالم سابق على أي انفصال متأخر تصورته الفلسفة، أو سابق على التمييز المشهور بين الذات والموضوع، العالم أسبق من فكرة الموضوع الفلسفية المبنية على مفاهيم معروفة. ينكر هايدجر فكرة المزاعم الموضوعية.

كلمة العالم لا يمكن أن توصف من خلال تعداد وحداته، لأن العالم تصور سابق مفترض يدخل في التعرف على أية وحدة. كلمة وحدة تترك في حدود العالم الموجود من قبل. والوحدات ليست هي نفسها العالم بل هي مجرد أشياء، والإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يتمتع بالوجود في العالم. العالم محيط وحميم إلى حد أننا لا نلاحظه دائماً، لكن الإنسان يرى من خلاله، لا يستطيع أن يستغنى عنه. العالم حاضر دائماً، مفترض دائماً، شفاف، مراوغ لصفة الشبئية أو الموضوع.

العالم الذي يستهدفه هايدجر مجال جديد مفتوح للارتداد. وربما لا يكون من اليسير تناوله. فالوصف العملي للوحدات، والتفسير الذي يعتمد وجودها الفردي كلاهما لا يواجه ظاهرة العالم بوصفه ظاهرة أساسية في كل تفهم. العالم بهذه الكيفية لا ينفصل عن الفهم وكيونتنا.

العالم ليس ظاهرة دخيلة ولكننا لا نلتفت إليه إلا حين تتعرض بعض الأشياء للتحطم. وفي هذه اللحظة يبرز أماننا فجأة معناها أو علاقتها بمجموع متشابك من المعاني والمقاصد.

ما أبعد هذا عن آليات الفهم العلمي. لنأخذ مثلاً على ذلك من الوجود

والزمان، فالمطرقة، طبقاً لهذه الآليات، شيء يمكن أن يوزن وأن تصنف خصائصه وتُقارن بمطارق أخرى. لكن المطرقة إذا تحطمت ظهرت فجأة وأعلنت عن نفسها. هذه التجربة ذات فحوى، فوجود شيء لا ينكشف من خلال نظرية تحليلية واصفة، بل ينكشف لحظة بزوغه من غيب بكل ما له من سياق وظيفي في العالم. كذلك الحال في مسألة الفهم. لا يتم الفهم بواسطة تعداد تحليلي لصفات، ولا يستوعب إبان أدائه الصحيح لوظيفته، فإذا اصطدم بعائق أو غاب جزء ضروري منه تكشف أماننا.

على هذا النحو يكون العالم أكبر من مجرد عمليات ذهنية، إنه مجال من المقاومة والممكنات وامتلاء بالمعنى. وحالة امتلاء المعنى أعمق من النظام المنطقي للغة، وأسبق من اللغة، لأن اللغة كامنة في العالم نفسه أو مجموع العلاقات. حقاً إن الكلمات قد تشكل المعنى، ولكنها تؤول إلى شيء من قابلية الامتلاء المشار إليها في نفس مجموع العالم. إن المغزى أو الثراء أو جريان المعنى ليس شيئاً يضيفه الإنسان. يرى هايدجر العكس تماماً، أن الموضوع يهب الإنسان من خلال الاحتمال الأنطولوجي للكلمات واللغة.

التفسير إذن ليس قيمة نعزوها إلى موضوع لأن الموضوع لا يكون أبداً عارياً. الموضوع جزء من علاقة خاصة. وليس أدل على ذلك من تسميته. الموضوع إذن ذو معنى سابق على أية قضايا أو عمليات إسناد. إن الرؤية البسيطة فهم معد أو تأويل. لكن هناك معنى آخر للفهم لأن اللغة تخفي في داخلها نمطاً نامياً من التصور أو طريقة سابقة من الرؤية. هناك إذن جانبان لا جانب واحد. هناك الفهم اللغوي، إن صح التعبير، وهناك حالة امتلاء المعنى التي يشير إليها هايدجر. واللغة، على هذا النحو، أكبر من حالة الإشارة إلى مواقف جزئية، وطرق معينة في التصور. اللغة وثيقة الصلة بالوجود أو الامتلاء السابق بالمعنى. امتلاء الوجود لا امتلاء اللغة وحدها. الكلمات واللغة ليست غلقاً أو وعاء تحفظ فيه الأشياء ويعب منه الكتاب والقراء. في الكلمات واللغة تتجلى الأشياء لأول مرة. وهذا هو معنى عبارة هايدجر اللغة منزل الوجود.

الفهم إذن تركيب سابق يسهم في كل ما نتعاطاه من تفسيرات. وهذه الملحوظة أساسية في فلسفة هايدجر التأويلية. إن هايدجر يتطلع إلى هدم الموقف القائم على التقابل بين الذات والموضوع، يتطلع إلى العالم الذي يحتويهما معاً. لقد خيل إلى كثير من الناس، عبر أزمان متطاولة، أن هذا التقسيم ضمن سلامة ما نسميه التفسير الموضوعي الخالي من الافتراضات السابقة. هايدجر يرى أن هذه الافتراضات هي العالم نفسه. فكيف تحذف. الافتراضات سابقة على التقسيم الثنائي. العالم عند هايدجر مجموعة من الافتراضات التي تعمل دائماً في كل تفسير نزع أنه موضوعي "نظيف".

وهذا واضح بوجه خاص إذا عرضنا لما نسميه التفسير الأدبي. فالمفسر يختار نصاً دون غيره متأثراً بهذه الافتراضات. وهو يدخل النص في نسج معين أعد من قبل. وهو يواجه النص متأثراً بتقاليد معينة لها ارتباط بالزمان والمكان، فالتفسير من هذه الناحية محمل بعناصر ضرورية، وليس ثم تفسير نابع من خلاء أو حياد وهي طال الاعتداد به في التقسيم الثنائي الذي يجاوزه هايدجر في كل مكان. التركيب السابق، إن صح التعبير، كامن في نفس سياق العالم كما قلنا. العالم لا يتجلى لنا قط خالياً من الافتراضات. الافتراضات عريقة في الوجود. الوجود النشيط الذي يتكشف أمامنا على الدوام. وعلى هذا النحو تخلص الفنونولوجيا عند هايدجر من سلطة الذات، وادعاءاتها وافتراضها أن في وسعها أن ترى العالم كما نشاء بمقولاتها.

العالم ليس عبداً للذات، العالم لا تصنعه الذات. العالم فوق الذات بهذا المعنى السابق. وكان فلسفة هايدجر قوامها التواضع، ورد الاعتبار إلى العالم، والتقصص من الذات التي تسيطر على الفكر الغربي. وقد مضى هايدجر في توضيح النتائج المترتبة على هذه المقدمات توضيحاً بالغ الأهمية بالقياس إلى نظرية التأويل. نظر هايدجر في التوكيدات المنطقية، وفي بحث المنطق نفسه. العبارة تعتمد، خلافاً للمنطقة، على عمليات أولية أو فهم سابق. وقد ضرب هايدجر مثلاً بعبارة المطرقة ثقيلة. هنا نجد حدوداً منطقية تلائم تركيب هذا الإسناد أو التوكيد، ونجد المطرقة قد

فسرت باعتبارها شيئاً ذا خصائص. وتركيب العبارة أو بنيتها المؤلفة مما نسميه في العربية مبتدأ وخبراً جعلت المطرقة موضوعاً يواجهنا. ولكن عمليات التفسير الأساسية للعالم لا تتمثل في تأكيدات منطقية وعبارات نظرية. غالباً ما تغيب الكلمات على نحو ما ترى رجلاً يفحص المطرقة وليقها جانباً دون تأكيد. وكان من الطبيعي أن يمضي هايدجر في مثال المطرقة، وأن يسأل عن كيفية نشوء العبارة المنطقية.

لقد كانت المطرقة من قبل هذا التأكيد ماثلة في شكل أداة في متناول اليد. فلما أصبحت موضوع بيان منطقي أو تأكيد تغير الموقف تغيراً واضحاً في الاعتماد على فكرة الوساطة إلى الاعتماد على فكرة الإخبار. وهنا اختلف الموقف السابق، موقف الاعتماد على فكرة الوساطة أو الأداة التي تعمل بها إلى موقف الكلام أو البناء المنطقي. لقد تكشفت المطرقة من حيث هي موضوع يسند إليه، واختلفت المطرقة السابقة من حيث هي أداة. وهكذا انفصلت المطرقة من سياقها الحي، وطمس جوهرها أو كونها أداة تؤدي صلاً معيناً، وأفسح لها المجال باعتبارها شيئاً في متناول الرؤية يمكن أن يشار إليه. هذا السياق الأول هو الذي يسميه هايدجر باسم السياق التأويلي الوجودي الممتلئ بالمعنى. لقد اختلف في العبارة المنطقية، وأصبحت المطرقة أو الظاهرة مجرد شيء ينظر إليه. وعلى هذا النحو ينظر هايدجر إلى أقوال أرسطو في الربط والتقسيم نظرية الريب. يرى أرسطو أن العبارات المنطقية مجرد ربط وتقسيم للمفاهيم. وهذا في نظر هايدجر كلام ضحل لا عمق له يتجاهل المستوى العميق الأول للتفسير أو الحقائق. المستوى التأويلي الوجودي على نحو ما يسميه هايدجر. كل التوكيدات مشتقة من هذا المستوى، ولا يمكن أن تفحص بطريقة مثمرة ذات مغزى بمعزل عن جذورها الحقيقية في الوجود الإنساني.

ويمكن أن نقدر هذا التمييز إذا نظرنا في أسلوب التعامل مع اللغة في العلوم الحديثة، فقد وضع هايدجر قصور كل التعريفات التي تنشأ بمسئول التوكيدات والمنطق، أو تنظر إلى اللغة باعتبارها وسيلة معالجة المفاهيم. ذلك أن الأساس

الحقيقي للغة هو ظاهرة التكلم حيث يتجلى شيء ما. والتكلم أو الخطاب هو نقطة بدء البحث اللغوي لأن التكلم واقعة تظهر فيها الوظيفة الحقيقية للكلمة ككلمة لا كأداة توكيد. الكلمة من حيث هي سياق حي. هذا السياق المتميز من فكرة التوكيد هو الذي يسميه هايدجر باسم الوظيفة التأويلية للكلمة.

والحقيقة أن الوظيفة التأويلية الأولى للكلمة شغلت هايدجر في أبحاثه المتأخرة، وظفرت بمكانة كبيرة في التأويل اللاهوتي الحديث. إن هايدجر يرى، كما وضح إيلنج، أن الفهم لا ينبع من اللغة، وإنما الفهم يتم من خلال اللغة فحسب. ولا يمكن أن تتجاهل أهمية هذا الرأي، أو تقلل من شأنه في الدراسة اللاهوتية. ذلك أنه يعيد الاعتبار لفكرة التكلم ذاتها. وكان عبارة التكلم تعني ما يطلق عليه في هذه الدراسات اسم التجلي والبلاغ.

اللغة من حيث هي تكلم ليست إذن مجموعة من الكلمات يعالجها المرء باعتبارها "موضوعات". إن لها مكاناً في العالم الذي يتجلى لنا. لقد تعودنا حقاً على النظر إلى الكلمات من حيث هي أدوات أو موضوعات تخدمننا، واللغة، من الناحية الأساسية، أكبر من هذا وأصفى وأكثر نفاذاً في سياق الكينونة أو الوجود، وأكثر حضوراً مما نتصور في إطار علوم اللغة أيضاً.

لكن اللغة، من حيث هي تكلم، لا ينظر إليها هايدجر بوصفها تعبيراً عن حقيقة داخلية. إنها موقف يتجلى في الكلمات. وحديث الشعر نفسه ليس ناقلاً لباطنية نقية بل هو، في نظر هايدجر، مشاركة في العالم. الحديث الشعري ليس كشفاً لمكلم، بل هو كشف لوجود العالم. ليس حديث الشعر، فيما يقول هايدجر، شخصياً ولا ظاهرة موضوعية. حديث الشعر مزاج منهما. والشعر هو العالم لأن العالم سابق على الذاتي والموضوعي ومحيط بهما معاً.

لقد كان لهايدجر فضل معالجة مسألة الفهم في سياق يختلف اختلافاً جذرياً عما سبق. لقد تجاوز الحدود التي وضعها دلثي حين فرق بين الفهم العلمي والفهم التاريخي. ذهب هايدجر إلى مدى بعيد فزعم أن الفهم كله ذو طابع تاريخي. ذهب هايدجر إلى ما وراء المفهومات، ورأى الفهم عملاً وجودياً لا عملاً ذهنياً، الفهم ليس

عمليات واعية وغير واعية. الفهم تكشف حقيقي للإنسان. ومن قبل كان الباحثون يفترضون تعريفاً سابقاً للحقيقي، ثم يتساءلون كيف تؤدي العمليات الذهنية ما تقرر من قبل. الآن يسأل هايدجر عن تأسيس الحقيقة أو فعل تكشف الحقيقة الذي أهدل أو عولج معالجة خاطئة.

من الواضح أن أصالة تفكير هايدجر ذات طابع شعري، وملاحظة هذا الطابع تساعدنا على تذوق استبصاراته التي تدور حول فكرة واحدة تظل رغم كل ما يبذل من أجلها قابلة للمزيد من الإفاضة لا تبوح بكل أسرارها لأحد. ونستطيع أن نقول هنا إن كتابات هايدجر المتأخرة حواش على العمل الأصلي "الوجود والزمان" تعمقه. هايدجر يقول دائماً إن الفهم هو قابلية الاستجابة. وقابلية الاستجابة أغلب على التفكير من معالجة المفاهيم. هايدجر معنى، منذ البدء إلى النهاية، بالطابع التأويلي لعملية تجلي الوجود. وفي الأعمال المتلاحقة لهايدجر يحفل بالتصورات اليونانية والحديثة للوجود والحقيقة واللغة والفكر. ولا شك في أن هايدجر في كتاباته المتأخرة يبدو أكثر شاعرية وغموضاً وأكثر حظاً من النبوة والتبشير. ولكن بقي تكشف الوجود مشغله الأساسية. لقد أخذ الطابع التأويلي عند هايدجر أبداً ثانية أكثر تأصيلاً. وأخذ اهتمامه بشرح النصوص يتزايد، ويذكر بما صنعه قلة من المفكرين من قبل. تسأل هايدجر عن أصاق التراث الغربي، وتكوينه الأصلي، وحاول دائماً استخراج المعنى الخفي لهذا التراث من خلال مخض عنيف.

وقد تحدث هايدجر عن مذهب أفلاطون في الحقيقة وفي قصة الكهف التمثيلية. هناك إحاء بأن الحقيقة انكشاف لأن المرء يخرج من الكهف ثم يعود إليه. ولكن تصور الحقيقة من حيث هي مطابقة غلب على التصور الحي الدينامي للتجلي أو الظهور. أصبحت الحقيقة رؤية معينة، وموافقة صحيحة، وأصبح التفكير هو المعالجة المضبوطة للمفاهيم أو وضعها أمامنا.

هذا الرأي في الحقيقة والتفكير هو الذي يسود التفكير الميتافيزيقي الغربي، ويسود تناول الحياة من الناحية النظرية في حدود المفاهيم. وأصبح الإنسان الغربي

يفهم الوجود من خلال تصورات ثابتة يسميها الماهية، ولا يعول على تفهم الوجود كما ينبعث له ويتراجع عنه باستمرار. أصبح الوجود شيئاً مرئياً أو إدراكاً حسياً صحيحاً، أو توكيداً. وهذا يعني أن الفكر الذي يستهدف الحقيقة لا يأخذ مدده من الوجود الحي، بل يعتمد على ملاحظة المفاهيم. الوجود لا يفهم في الميتافيزيقا الغربية، في حدود التجربة الحية، وإنما يعالج من خلال مفهومات ثابتة عارية من الزمان. وهنا تبدو التفرقة بين معرفة الشيء، وأن تعيش من خلاله. كان هايدجر يعول على إبقاء القلق المستمر لا على تسكينه وتثبيته. يعول هايدجر، بعبارة أخرى، على ما هو حي متناهٍ زمني قريب. وهذا واضح في حديثه عن أوغسطين والأفلاطونية الجديدة. يرمي هايدجر مفهومات كثيرة بأنها خروج على مبدأ الوجود الحي المتغير الزمني، لقد ناقش التصورات الدينية في ضوء هذا الجناح إلى الكينونة.

هذا التناول العام الذي يخرج عليه هايدجر يرتبط بديكارت على وجه الخصوص. فالحقيقة في نظر ديكارت لا تقوم على مجرد التوافق بين الذات والموضوع أو العالم والمعلوم. بل الحقيقة هي اليقين العقلي للذات. ونتيجة لهذا اعتبر الإنسان هو المرجع النهائي لكل شيء آخر. وكان كل شيء رهين الوعي أو رهين الذات. فقد كل شيء حريته أو وجوده، وظل مرجأ حتى يهبه الإنسان ما يشاء حين يشاء. ليس لشيء وفقاً لفلسفة ديكارت والتراث الغربي وجود مستقل يكفل له الإنسان الظهور. ليس لشيء، بعبارة أخرى، قوة وجود خاصة يعتز بها أو يتكشف عنها. كل شيء في الفلسفة مجرد موضوع ينتظر إذن الذات له بالمثل. الذات تهب ما تشاء فيكون الشيء أو الموضوع طبقاً لمفترضاها أو قوانينها. أصبح الوجود صيغة الذات الواعية بدور في فلکها. هذا هو الغلو الذي يأخذه هايدجر على ديكارت والفكر الغربي.

وطبقاً لهذا الفكر يقاس كل شيء بمقاييس الذات، فليس للوجود معنى أو كيان بمعزل عن الذات. والمعنى هبة إنسانية يراد بها السيطرة على العالم. أصبح الفهم مرادفاً للسيطرة، أو نمطاً من الاحتلال، ولا غرابة أن يكون للعلم في هذا الإطار

سبق وغلبة لأنه يخدم إرادة الإنسان في السيطرة. أليس الفهم نفسه سيطرة! وهكذا أعطى اليقين العقلي قوة أكبر مما يجب. وأصبح الإنسان الذي يبحث عن السيطرة رهيناً في اعتبار هايدجر، وأصبحت موضوعات الفن غير ذات معنى إلا بالقياس إلى الذات. قيمة الفن لا تعدو، طبقاً لفلسفة ديكرات ومنهج الفكر الغربي كله، التعبير عن تجربة إنسانية، والثقافة هي مجموعة القيم التي لا يمكن لها أن تتجاوز الإنسان. كل شيء من الإنسان.. ولا يمكن في هذا الإطار أن ينظر إلى النشاط الثقافي باعتباره استجابة لله. فكل شيء، كما ترى، يتأسس في داخل الإنسان لا أكثر. وكل الفلسفات الخاصة بالقيمة ليست إلا نتيجة هذا التركيز حول ميتافيزيقا الذات. فقد كل شيء معناه حين دخل في سجن الذات "الغريبة" وفقدنا الإحساس بقياس الأشياء، وبأنت منزلة الأشياء هي فائدتها للإنسان. واختزل الوجود بعبارة هايدجر. لقد تعودنا أن نقول إن الإنسان يمزو إلى الأشياء قيمة. وهنا يحل لنا أن نقول بعد قليل إن القيم نفسها موضوعات أو أشياء اخترعناها. وهكذا يصب هايدجر غضبه على العلم والنزعة الإنسانية التي ترى الإنسان مركز العالم، ومقياس كل شيء.

والفكر، في هذا الإطار، تحكمه فكرة الصواب أو التطابق. والتطابق ليس إلا تعبيراً عن السطوة التي تمارسها الذات. السطوة هي التعبير الحقيقي عن الفكر الغربي في اعتقاد هايدجر. وكل نظام فلسفي غربي هو تعبير عن هذه الإرادة الغالبة. يستوي في ذلك العقل عند كانت، والحرية عند فichte، والحب عند شلنج، والروح المطلق عند هيجل، وإرادة القوة عند نيتشه.

إرادة القوة عميقة في الفكر الغربي الذي يرمز إلى الإنسان الغربي بعبارة الذات. وإرادة القوة لا تعترف بقيمة نهائية لأن الوجود المكتشف هو هذه القيمة. كل ما يعترف به النظام الغربي هو الظماً إلى مزيد من القوة. ويتجلى هذا المفهوم في الاحتفال المستمر بالسيطرة التكنولوجية. وصدى التفكير التكنولوجي أعماق مما نتوهم، فقد أصبحنا نتصور عملية الفكر ذاتها في حدود السيطرة. والسيطرة - في رأي هايدجر - هي المفتاح الحقيقي للذات الغربية ومنهج تفكيرها. ومن الصعب الآن في زحام السيطرة وتأصيلها أن نخلص إلى تفهم أنقى وأكثر ولاء للوجود.



الوجود الذي يبحث عنه هايدجر يعني استنفاد الإنسان من السيطرة. هذا هو هم التأويل الأساسي.

نداء هايدجر نداء عجيب يراد منه التمتع بلحظات أخرى أخصب وأكثر تحرراً. يشوق هايدجر بطريقة مثيرة إلى لحظات الاستجابة المتفتحة الواسعة إلى العالم بدلاً من اللفث المستمر فكراً وعملاً وراء السيطرة. ومن أجل السيطرة لا يبحث عن الحفاظ على ثروات الأرض بل يستنفدها تحقيقاً لمطامعنا، وخوفاً عليها من سيطرة الآخرين.

في الفكر الغربي كما يتصوره هايدجر ليس للنهر قيمة ذاتية، النهر لا يعني شيئاً مستقلاً خاصاً به؛ فالإنسان يستطيع أن يوجه مجراه، وأن يبني فوقه السدود، وأن يلوئه إن شاعته له أغراضه. هربت الآلهة، وانتهكت الأرض طبقاً للتفكير الغربي السائد منذ أفلاطون وحتى ديكارت ونيته.

يوقن هايدجر أن التأويل أو الفهم يتأثر متأثراً مباشراً بهذه الاعتبارات، فنحن لا نستطيع أن نخرج من قبضة الفكر التكنولوجي والسيطرة. يتهم هايدجر، إذن، أغراض التأويل المضمرة والظاهرة. التأويل في خدمة اختراع مفيد، لا خدمة الخلق الحر، التأويل في خدمة المعالجة المستمرة للمفاهيم المرتبطة بأهداف عملية. وفكرة المطابقة الآن تابعة لمطالب التكنولوجيا. التكنولوجيا فهم خاص. التكنولوجيا طراز جديد من التأويل.

توسع هايدجر في معالجة مشكلة التأويل توسعاً لم يسبق إليه. مطلب التكنولوجيا وما سايرها ووافقها من الفكر يتعامل مع معطيات سابقة معلومة من قبل، وتحتاج إلى الاستغلال أو التوضيح والتقييم. مطلب التكنولوجيا لا علاقة له بإخراج مادة غير معروفة إلى النور، لا علاقة له بابتاحة الفرصة لهذه المادة حتى تخرج إلى النور سالمة من الأغراض، الفكر المتأثر بأفلاطون وديكارت ليس من همه تجلي الأشياء، إنما همه البحث عن الصواب أو الصحة أو ملاءمة الأغراض. مثل هذا التوجه لا يعنيه إلا الضوء الواضح جداً الذي يمكن الاستفادة منه، أو لا يعنيه إلا توضيح الموجود من قبل بدلاً من عبور الهوة بين الضوء

والظلام. وفي ظل هذه الاعتبارات التكنولوجية ينظر إلى اللغة بوصفها علامات على أشياء معلومة.

كل التراث الغربي في اللغة والحقيقة والفكر والتفهم والتفسير بني في نظر هايدجر على مذهب أفلاطون في الحقيقة. قد يرى هايدجر عند كانت وهيجل ونييتشه أمارات طريقة أخرى في فهم الحقيقة من حيث هي تكشف المستور، ولكنها تتعرض للضياع. حدد هايدجر إذن هدفه الفلسفي في ضوء التأويل. لقد وجد من واجبه التخلي عن تيار الصواب والمطابقة المستمرة إيثاراً للبحث عن المعنى الخفي، وإظهار غير المعلوم للضوء. هذا هو التجلي، وتفتح المغلق. وطبقاً لهذا التعريف لا يقف عند ما قصد إليه كانت، أو ما صرح به، بل يتجاوزه إلى ما لم يقله النص. ما خفي عن العين. يذهب هايدجر إلى التساؤل عن الفروق بين طبعات نقد العقل الخالص. يتطلع هايدجر إلى ما وراء الكلمات ليمسك عما لم يقله المؤلف، ولم يستطعه أيضاً. لكن هذا المحذوف هو قلب التأويل الدينامي الذي ينبغي أن يتضح.

إن النص النهائي التام ليس هو موضوع التأويل الأكبر. أخرى بعناية المؤول البحث عن العنف الداخلي والصراع الذي يستبطن خلق النص، لم يتردد هايدجر في أن يربط التأويل بالعنف بدلاً من السلاسة أو الملاسة. العنف بالنص هو تأويله لا المطابقة المزعومة التي استبدت بالعقول. العنف هو استخراج المحذوف. وحقيقة العمل هي ذلك الجانب الذي يبرق ثم يختفي. حقيقة العمل أو تأويله هو التأمل في ذلك الفراغ الخلاق الذي ينبع منه النص. مناط التأويل هو التفتح النشط على الجانب الذي يختفي. وكل خلق إيجابي لا يخلو من نقطة اللاشيء أو قابلية النفي.

لكن المعاكس الأكبر للتأويل فيما يقول هايدجر هو الاعتقاد بأن العمل مدين لذات الفنان وما تتطوي عليه من انتصارات وتحكم وسيطرة. والسيطرة بداهة لا تسمح بإعمال مبدأ العنف، ولا تسمح للنقطة العدم بأن تأخذ وجوداً واضحاً. يجب أن يفهم التأويل باعتباره انفتاح المغلق أو نافذة تطل على عالم خفي مقدس. التأويل، كالعالم الخفي، يجب أن ينظر إليه في ضوء استقبال منحة مقدسة لا ضوء ذات قابضة متحكمة.

إن تفسير عمل عظيم ليس تدريجياً ذا طابع أثري قديم يرجى العودة الفجة إليه، ولا هو جهد من أجل اتخاذ الإغريق قدوة حياة كما يشيع في النزعة الإنسانية. التأويل هو إحياء الفعل الأصلي للتكشف. هناك دائماً فيض من سوء الفهم يجب إزاحته من أجل وقفة وسط ما قيل وما لم يقل.

لكن التأويل عند هايدجر كما نرى من اللوحات السالفة منذ الوجود والزمان ليس عودة إلى الماضي، بل هو تفتح جديد. ومن أجل هذا التفتح يستبعد هايدجر ما يسمى إعادة الماضي أو بعثه وتكوينه. هذا عنده محض حماقة، فكل تأويل ينبغي عليه أن يعنف بالمكونات الصريحة للنص. فإذا رفضنا أن نذهب إلى ما وراء العبارات الصريحة فنحن نرتكب فعلاً فاحشاً أشبه بعبادة الأوثان، ونحن نفهم التاريخ فهماً بالغ المذاجة والقصور.

التأويل هو أن تفهم النص فهماً مختلفاً عن النص من بعض الوجوه، إن ههنا أن نبحث عما لم يقله النص، ولم يفكر فيه، ولكنه يعيش من وراء كلماته. النص ليس شيئاً أو موضوعاً ولا يقبل ما يسمونه إعادة الماضي والمقاصد والتاريخ الذي انقطع. إن الوجود عند هايدجر لا يخلو من فكرة النزاع. ذلك الذي يسميه العنف والأعماق. إن هايدجر لا يلقي جانباً الإحساس التاريخي، لكنه يفهمه فهماً أكثر نضجاً لأن التاريخ هو نفسه الكشف المستمر. ولكل لحظة تساميها وإمكاناتها الجمة التي لا يحسبها الآثريون الذين يسمون أنفسهم مؤرخين موضوعيين.

قال هايدجر ذات مرة إن همه أن يتصور الفكر الإغريقي تصوراً كاشفاً، هذا التصور خدمة للفكر الإغريقي، ومضى نحوه أو جهاد في سبيله وحفاظ عليه. وهو لا يعتبر التعمق إذن مجاوزة لهذا الفكر أو تسلطاً عليه من الخارج. إن التأويل بطبيعته ولاء، والولاء يعني أن هايدجر لا يزعم أنه يرى الفكر الإغريقي خيراً مما رآه الإغريق أنفسهم. لا يشدد هايدجر على مقولة الأفضل بل يشدد على مقولة أخرى وهي استخراج ما لم يعنوا به عناية واضحة، وكان خليقاً بالتأمل.

الأهم في التأويل هو استكناه المحذوف، ففي كل فكر يعتد به هذا الجانب. وكل ثقافة ملهمة تتكون من جانبين: ما قالته وأعلنته، وما سكنت عنه أو لم تتطرق

به. وهذا مدار التأويل. مدار التأويل هو ما يكمن خلف الظاهر القاطع: ذلك الفراغ الخلاق أو اللاوجود عنصر أساسي من عناصر الثقافة الإنسانية يجب دائماً أن نتجه إليه. المسكوت عنه لا يقل أهمية بأية حال عما ظهر وحُسم أمره. هذا هو الفراغ الذي يلاحق الممتلئ، ومن خلاله يتضح مفتاح آخر للوجود والحقيقة واللغة. ومن دونه تظل الأشياء مجرد موضوعات، ويظل العالم مجرد لعبة أو دمية في يد الإنسان. وبعبارة أخرى يؤكد هايدجر ضرورة تجاوز التوضيح والتعليل والعرض إلى فكرة التأمل. الفرق بين هذين النمطين شديد الأهمية، ويجب أن نقاوم التحيز لكل شيء ظاهر محدد.

كثيراً ما يقال إن هايدجر يدمر الفلسفة الغربية أو يثير مرة أخرى مسألة الوجود، ولكن من المناسب أيضاً أن يقال مع بالمر إن كتاباته المتأخرة تهتم اهتماماً واضحاً بالعملية التأويلية التي يعبر الإنسان من خلالها الحدود بين الموجود واللاموجود. وليس بحث الموجود مقصوراً على طبيعته، فهناك السؤال العصيب عن كيفية بزوغه، وكيفية وصله والتفكير فيه.

الإنسان، فيما يقول هايدجر، حامل رسالة وناطق عن الوجود. والإنسان هو الكائن الذي يعبر الهوة بين خفاء الوجود وظهوره، بين اللاوجود والوجود. والإنسان إذا تكلم فسر الوجود. والتفكير الحق عند هايدجر ليس معالجة ما ظهر من قبل بل إظهار ما كان مختفياً. ومع ذلك ففي كل نص ينطق به مفكر أو شاعر عظيم يبقى شيء كثير مختفياً غير منطوق به. وهنا يقول هايدجر التأويل حوار. وهذا ما يريده جادامر. حوار متأمل مع النص عساه يظهر الخافي ويوسع أفق الانفتاح. ولا شك أن كتابات هايدجر تحتوي على حوارات كثيرة. يتذوق هايدجر مبدأ تفتح المغلق.

لكن هذا التفتح يظل حواراً بين المحجوب والسافر. الحوار الخلاق عند هايدجر ينبع من موقف إنساني قوامه الولاء والإخلاص وإرجاء الحكم والتفتح والاستماع إلى صوت الوجود. الحوار مسالة أجل من مجرد الاستجواب. الحوار هو الطريق إلى التفتح. الحوار سؤال يفضي إلى سؤال. السؤال يحول نفسه، وي طرح

مدى واسعاً من خلال كل شيء. وتبدو الأسئلة جميعاً انطلاقاً رحباً لا نفترب فيه عن أنفسنا. المسألة إذن نضال حي يغري الوجود بالتكشاف، ويعبر الاختلاف بين الوجود ومظاهره. لكن المسألة همها كما أشرنا تقلب الوجود وكشف مهاده النفسي. فالمسألة على هذا الوجه ليست إحصاءً وتعليلاً وتوضيحاً. كل ذلك يتعلق بالجانب الثابت الصريح.

لكن هايدجر يلاحظ أن عاطفة التساؤل تضاعلت في عقولنا، وأصبحت حبيسة في التثبيت مما عرفنا من قبل. التساؤلات إذن يجب أن يكون لها قدر أساسي من جنون الشجاعة. نحن نسأل عن قوة النفي الكامنة التي يتمتع بها الوجود، ونحاول التآني الرفيق له حتى يبدو لنا بعد تمنع وحجاب.

السؤال الأساسي الذي يهفو إليه هايدجر ليس سؤال العلم ولا تقرير شيء معلوم، والتمكين له. السؤال نافذ في أعماق السلب راغب في إضاعتها. من خلال هذا التساؤل النادر تتضح القرابة بين الوجود والتاريخ والنفس. وفي مدخل إلى الميتافيزيقا يقول هايدجر إن جوهر الإنسان سؤال لا جواب. سؤال يخلق التاريخ. وهذا هو معناه الأساسي. في التساؤل يكشف الوجود عن نفسه. وحينئذ يبدأ التاريخ الحق، فليس ثمة مسافة بين الأمرين. التاريخ، بعبارة بسيطة، هو لحظة تحقق الوجود. فإذا تساءل المرء ثاب إلى نفسه، فالنفس هنا هي فعل التفتح. وذاتية الإنسان تعني أنه يحول الوجود الذي يتكشف له إلى تاريخ يستجمع نفسه ليقف من خلاله.

وفي كتابات تالية يتحول اصطلاح هايدجر من مسألة إلى تفتح يقظ للوجود، وهنا يكون التجلي منحة من الوجود لا مجرد نتاج لفحص الإنسان وفعله في التثهم. ولكن بالمر يحذرنا من توهم أي تناقض أساسي من طرف إلى طرف. فالموقف الثاني لا ينقض الموقف الأول بل يكمله ويؤيده. هايدجر في أعماله المتأخرة يؤكد عدم التركيز حول الذات، ومن أجل ذلك تتغير الصورة من نضال الإنسان مع الوجود مسائل إلى الإنسان بوصفه راعياً للوجود. هذه الرعاية الحارسة يشار إليها في حدود التأمل اللاهوتي وصناعة الشعر، وهما معاً حدثان إنسانيان، وإن كانا في جوهرهما عند هايدجر استجابة للوجود.

وفي رسالة عن النزعة الإنشائية يقول هايدجر إن التفكير التفتاة إلى قدرية الوجود، والطابع الحاسم أو القول الماثور عن الوجود أنه منحة الحقيقة، وهذا هو القانون الأول للتفكير، وهو بدهية بمعزل عن قواعد المنطق. فالوجود هو الطابع الحتمي للتفكير. وهذا الطابع في نفسه تاريخي. فقد دخل اللغة متمثلاً في فعل القول، وإذا نظرنا إلى الإنسان من حيث هو راع للوجود فقد روح برومتيوس في كتابات سوفوكليس التي ينيه إليها هايدجر في مدخل إلى الميتافيزيقا. لكن هايدجر يؤكد أنه ينبغي علينا ألا نصنع شيئاً، وأن نكتفي بالتوقع.

وفي بحثه عن كيفية حدوث التفكير يوصف الفكر بأنه استجابة لنداء صوت الوجود، ومرافقته، أو الانضمام إليه. الفكر عبارة أخرى شيء يصدر عن أعماق أعماق قلب الإنسان حيث يبقى كل شيء مخبأ محجوباً ينتظر العناية به أو التفكير فيه. وهنا تكون الاستجابة لا المسألة هي الكلمة الأساسية. ومع ذلك فالإنسان يظل الكائن الذي يستطيع من خلال الاستجابة أن ينفذ في قابلية الوعي المستكنة في الوجود أو في السر الذي لا ينكشف.

ومناقشة فكرة المسألة تؤدي إلى بعض الموجهات الأساسية في كتابات هايدجر المتأخرة من مثل التاريخية، والاختلاف الأنطولوجي، والشعر، وموقف التفتح المستجيب الذي يسمح لنا بأن نتحرك نحو العالم، وأن نقبل رسالته. كل هذه الجوانب تعبر عن موقف تأويلي يختلف عن الاتجاه الموضوعي المنفصل الذي يبنى على توكيد التحليل، واعتبار التأويل مرادفاً له.

لا غرابة أن يصرح هايدجر في هذا الجو أنه التمس التأويل من دراساته اللاهوتية والتأمل في العلاقة بين الكلمة في الكتاب المقدس والفكر اللاهوتي التأملية. هذه هي نفسها العلاقة بين الوجود واللغة. وهي علاقة تحتاج باستمرار إلى كشف. ومقتضى هذا أن اللغة يجب أن توضع في سياق جديد، وأن ترتبط بالفهم الوجودي ارتباطاً حقيقياً لا قبل للفكر المنطقي والمعالجة الذهنية به. الفكر المنطقي متأخر، وليس أصلياً. الفكر المنطقي مشتق، فيما يقول هايدجر، من اللغة في سياقها الحي المنطوق. لقد وضع هايدجر المنطق والقضايا في مكانها من اهتمام الإنسان بالعرض والتوضيح والاكتفاء بالإثبات والتوكيد.

لكن اللغة في جوهرها الحقيقي هي النطق الأولي أو الفهم التاريخي السابق الذي ينتمي إلى وجود الإنسان. وابتداء من هذه الملاحظة ناقش هايدجر النظريات التي ترى اللغة مجرد وسيلة للاتصال أو الإفادة. فكرة اللغة شديدة الأهمية في مدخل إلى الميتافيزيقا، كان هايدجر شديد الإخلاص للسؤال عن الوجود، ومن ثم رجع إلى بارمينيس وعباراته التي تؤكد أن الوجود والفهم سواء. وهذا يعني أن الوجود حيث الظهور، والدخول في الإقصاح والكشف. لا وجود بلا فهم، ولا فهم بلا وجود. كذلك لا وجود دون لغة ولا لغة دون وجود. ولو افترضنا أن الإنسان لا معرفة له سابقة بالوجود، وأنه لا قبل له بمعناه لما أمكن أن نتصور لغة على الإطلاق. فالكلام عن الوجود من حيث هو يعني، ضمناً، أن نفهم مثوله من قبل. وهذا لا ينقض أن جوهر الإنسان يتضمن القدرة اللغوية. ولو افترضنا انتفاء هذه القدرة لبدت كل الموجودات غائبة أو مغلقة دوننا. بل إن اللغة جعلتنا ندرك وجودنا نحن، ولولاها لما استطعنا أن نميز الوجود من عدم الوجود. وجود الإنسان لا يمكن تصوّره دون لغة.

ويعبر هايدجر عن هذه المسألة تعبيراً قاطعاً فيقول الإنسان كائن يتكلم. وأي إيهام وخداع أكبر من أن يقال إن الإنسان اخترع اللغة. الإنسان لا يخترع اللغة ولا يخترع الفهم والزمن والوجود نفسه. وكيف يمكن للإنسان أن يخترع القوة التي تنفذ في وجوده، وتمكنه من أن يكون. كل شيء حتى كلمات الشعر استجابة الإنسان لوجود الكائنات.

يؤكد هايدجر استجابة الإنسان لخطاب الوجود أو ندائه، ويقول إن عمل الفكر هو أن يعلن مراراً وتكراراً في شكل منطوق عن مقدم الوجود الذي ظل منتظراً للإنسان. والوجود طبعاً يتجلى في اللغة. ويعبر هايدجر عن تجلي الوجود بكلمة القدر بمعنى أن حتمية القول هي قول الوجود، بل هي حتمية الحقيقة وهي القانون الأول للتفكير. وفي مدخل إلى الميتافيزيقا يرى هايدجر في اللغة ديناميّة وجود الإنسان التي تمكنه من أن يؤسس التاريخ. والفهم والقول أعمال تاريخية، بمعنى أن الوجود يدخل بعضه في بعض أو يحدث. ربما كان هناك شيء من

الاختلاف في تأكيد جانب مرة وجانب آخر مرة ثانية. فالإنسان لا يناضل الوجود بقدر ما يفتح لاستقباله أو يتطلع إلى رسالته. لكن المسألة لا تختفي من ذهن هايدجر، ذلك أن المسألة تخترق المفاهيم التي تخدم العرض والتوضيح والاختزال. يبقى التساؤل أساسياً في فكر هايدجر. وربما كان الانتقال من مصطلح إلى آخر وسيلة بعد أخرى لتأكيد أولية الوجود.

ومغزى هذا أن نعدل عن العادة المألوفة التي تتمثل في عبارة مثل الإنسان يقول. الحقيقة أن اللغة نفسها هي التي تقول. وقد ألح هايدجر على أن اللغة هي جوهرها ليست تعبيراً ولا نشاط ذات. اللغة تتكلم. والكلمات تنطق في سكون الكون. ومن خلالها تظهر حقائق عالم الإنسان، ويظهر التضارب بين فكرة الأرض والعالم الإنساني. إن الصوت الناشئ في السكون ليس ابن الإنسان، فالإنسان، على العكس، في جوهره لغة. وإذا كان القول فعلاً إنسانياً فالقول نفسه يتم بواسطة فعل لغوي، والذي يتجلى في اللغة ليس شيئاً إنسانياً. إنه الوجود نفسه.

لقد وجد هايدجر اللغة في النطق والقول خاصة. القول هو ظهور الوجود أو إفصاحه. ولهذا كان الصمت أحياناً قادراً على أن يقول أكثر مما تفعل الكلمات. والقول يتضمن في نفسه القدرة على الإنصات. وبفضل الإنصات يظهر الوجود. القول يحفظ ما نسمعه ويظهر الوجود نفسه، اللغة مرة أخرى ليست تعبيراً عن الإنسان. اللغة تجل للوجود. والفكر لا يعبر عن الإنسان. الفكر يسمح للوجود أن يأخذ مكاناً في شكل لغة. هذا ما يسميه هايدجر حتمية الإنسان، وحتمية الحقيقة، وحتمية الوجود.

يتجه هايدجر نحو التأكيد المتزايد للغوية الوجود الإنساني، ونحو الوجود الذي يهدي الإنسان ويناديه، ولذلك يقول كثيراً إن الإنسان لا يفصح بل الوجود هو الذي يفصح. وهذا يعني شيئاً كثيراً بالقياس إلى نظام التفسير. فجوهر اللغة ليس هو الشعور الشخصي أو التحكم. جوهر اللغة والتفسير هو أن تأذن للشيء كي يظهر نفسه. كذلك يستبعد هايدجر من خلال هذا النظام الفكري الاتكاء الشديد على التحليل والتعليل من أجل إحراز الحوار المرجو مع ما يبدو في النص.



إن الفهم عند هايدجر لا يقتصر على مسالة الجوانب المستعدة للظهور، والجوانب الاحتمالية غير التقريرية. بل يشمل أيضاً تعلم التوقع أو الانتظار، وتعلم العثور على الموقع الذي يظهر فيه وجود النص. التفسير، عند هايدجر، وسيلة تساعد اللغة نفسها على أن تأخذ حيزاً. ذلك أن الوظيفة التأويلية مدارها الموضوع الذي يظهر الوجود فيه نفسه. واللغة في جوهرها نظام تأويلي، وهي تبلغ ذروة التأويلية في الشعر العظيم. قال هايدجر إن الشاعر رسول ينظم الأداء بين الآلهة والإنسان، وقد يؤوله.

هايدجر يوحد بين جوهر الوجود والإنسان والشعر والفلسفة من ناحية والوظيفة التأويلية لفعل القول من ناحية ثانية. وهذا يعني أن فلسفة هايدجر كما يقول بالمر تأويلية في أساسها. وكل المسائل المهمة عنده تقع في مجال التأويل. ومن الواضح أنه نقل سياق التأويل بعيداً عن التصور السابق المقصور على الناحية الفيلولوجية من تفسير النص، ومن الواضح كذلك أن التقسيم الثنائي للذات والموضوع، والكلام في الموضوعية، ومعايير صحة التفسير والنص باعتباره تعبيراً عن الإنسان - كل هذا غريب على عقل هايدجر. إن تعريف التأويل من حيث هو كشف اللحظة التي يتجلى فيها الوجود قد يراه ريكور أوسع مما ينبغي لأنه لا يتضمن - بالضرورة - مسألة تفسير النص. ولكن هذا التعريف يمثل تحولاً كاسحاً في طبوغرافية التأويل. لقد عني هايدجر بما لم يعن به ريكور، بالوسط الأنطولوجي للتأويل. وليس من الحكمة ولا من العدل أن ننظر إلى تراث هايدجر في ضوء نظرية شرح الشعر. ذلك أن معظم اهتمامه يدور حول طبيعة اللغة أو طبيعة الوجود. وكل شيء يذكره عن الشعر يأتي في هذا الإطار المحدود. وقد أنكر هايدجر نفسه أن تكون له إسهامات قوية في تاريخ الأدب وعلم الجمال.

ومع ذلك ففي وسعنا أن نتخير شيئاً من تفهمه لفكرة الشروح في الجزء الأخير من كتابه مدخل إلى الميتافيزيقا حيث يحاول أن يحدد بطريقة أوضح التصور الإغريقي للإنسان. وقد تعرض لبعض شعر سوفوكليس، وبين بطريقة عملية أن مناط التأويل هو تناول القصيدة من وجهة نظر مختلفة، والاهتمام بالمعنى الباطني

ورسم حدوده، وبناء صرح الكلمات وتجاوز هذا الصرح أيضاً. مهمة التأويل رسم المجال الذي تفتحه القصيدة، وتبين حدوده وملامحه. وذلك يقتضي العثور على مركز القصيدة الذي يصور طبيعة الإنسان المتحدث عنه.

ومن الواضح أن هذه الإيماءات لا علاقة لها بالتناول الشكلي، فالتناول الشكلي ضد الأسئلة التي يثيرها هايدجر. كان هايدجر مولعاً بالبحث عن الموضوع الذي تتبعث منه كلمات القصيدة، أو إضاءة الوجود. هايدجر يبحث عن الإضاءة التي تدعم صرح الكلمات وتذهب إلى ما فوقه. فما يقال يقع في دائرة بعضها محذوف أو غير واضح تماماً. هذا الجانب يقع وراء النص، ويمثل مبدأ القصيدة الحاكم في أمرها الموضح لأجزائها. فالوجود الذي يبرز هدف هايدجر الأعلى وهو روح القصيدة، ينتقل المؤول بين أجزاء القصيدة جينة وذهاباً حتى يتاح له أن يعثر على المجال الذي تخفيه. للقصيدة إذن مركز ينبغي أن تكف من دونه على حافة العلاقة بين الإخفاء والإظهار. كل هذا يعني أنه لا بد من أن نذهب إلى شيء لم تعبر عنه القصيدة.

والذين يقنعون بما تقول القصيدة قولاً صريحاً لا يؤولون. يبدأ التناول الحقيقي إذا جازنا هذا الجانب إلى ما وراء الكلمات، وإن كان كامناً فيها. ولا مفر لبلوغ هذه الغاية من استخدام العلف على حد تسمية هايدجر. التأويل ينبغي أن يلتبس هذا الجانب الضروري الذي لا يجدي في استيضاحه التناول العلمي الذي يعتز بنفسه دون مبرر، ويسم كل ما يجاوز حدوده بالبطلان.

العملية التأويلية في جوهرها لا تدين فقط في نظر هايدجر للتوضيح العلمي لما يظهر في النص. فما هو معد ملفاً في النص ليس موضوع التأويل بحال ما. لا يمل هايدجر من القول إن التأويل يبحث عما ليس ماثلاً ولا واضحاً ولا مباشراً ولا قاصداً مستقيماً. التأويل ليس نوعاً من إعادة التعبير عن هذه الجوانب.

هايدجر لا يميل أيضاً إلى العناية بالجانب الاجتماعي والسيكولوجي وجانب السيرة، ولا يسمي تناوله بأي من هذه الألقاب - إنه باحث عن النبع اللغوي أو مركز الضوء. كان يرى أن كل شاعر عظيم يصدر عن نبع أو قصيدة لم تتكون قط. والمؤول يلتبس ما لا يستطيع من هذه القصيدة الباطنة الأولى التي ظلت غيباً لا

يتحقق. يلتمس المؤول الطريق من خلال حوار أو علاقة بين ما يشبه الغيب والأمل وما يتحقق في هذه القصيدة أو تلك. إن كل نبرة ذات أعماق من الصمت والظلمات المضينة.

هايدجر شديد التنبه إلى ما يعترى الحوار. الحوار قد يزعج صمت القصيدة أو قوتها بدلاً من أن يدعها تكشف نفسها لا يتطفل عليها أحد. وبعبارة أخرى يجب أن نؤمن أن التأويل لا يراد منه أن يكون بديلاً عن الإصغاء الحقيقي للقصيدة. وخير ما نصنع هو أن نجمل القصيدة، وأن نقود القارئ إليها هي. إن النقاش أو الحوار همه أن يجعل الاستماع سؤالاً أو أن يجعله حافلاً بالمعنى. ولكن هل ترى في هذا قدراً من انصراف هايدجر عن مبدئه في جواز العنف أو استحضانه.

إن هايدجر منذ اللحظة الأولى يريد من التأويل أن يحسن الإصغاء حتى تتكلم القصيدة بلسانها وتفسح بملء إرادتها عن الحقيقة. ومساءلة اصطناع العنف تحد للنقاد الكسالي فيما يقول هايدجر. أولئك الذين يضيقون النص في حدود الظاهر والوضعي. مبدأ العنف هو تجاوز للنص، وعلو عليه، وهو إعادة تركيب السؤال الذي يعالجه النص.

التأويل يذهب إلى ما يقع خلف النص حيث منابت الكلمة، وحيث نسمع المزيد. نروح ونغدو في صبر، ونكرر القراءة بعد القراءة. إن تكرار السمع هو نفسه الجهد الذي يبذل من أجل أن نفسح السبيل أمام البيت كي ينطق. إن هدفنا إذن ليس هو مساعدة البيت على خير مما يقول. إنما في نظر هايدجر نهبيء المسرح للقصيدة دون أن نأخذ مكانها. القصيدة عند هايدجر هي العليا لا تنافسها سيرة المؤلف وحياته. القصيدة سيدة على نفسها وعلى غيرها أيضاً. هايدجر يسلم في اطمئنان بالحكم الذاتي الأنطولوجي للقصيدة، ويرى أن الاتكاء على إعادة التعبير عن القصيدة خطأ شائع. ومثله في الخطأ الاحتكام إلى بعض المقولات، وتقبل مضيق الموضوعية العلمية.

تحدث هايدجر عن طبيعة الفن أيضاً. وكان على ذكر دائماً بالمفاهيم التأويلية للحقيقة والوجود. وكان على ذكر بالتعارض بين الصياغة الوجودية من

ناحية والجانب السلبي الخلاق أو اللغة من حيث هي نطق وقول ييوح ويصمت. كل عمل عظيم يتكلم، ومن خلال هذا يجعل العالم ظاهراً مثلاً. هذا التكلم صادق يظهر الحقيقة ويخفيها بطريقة تلقائية. الحقيقة هي تكشف الخافي. والشاعر يسمي المقدس، ويتيح له الظهور في شكل معين. كان هايدجر يرى الفن كله شاعرياً في باطنه وباحتاً عن المحجوب من الحقيقة يصوغه في واقعة تاريخية عينية.

هذا الموقف الجمالي عند هايدجر جوهره التوتر بين الأرض من حيث هي المهاد الخلاق للأشياء والإنسان أو عالمه. فالأرض رمز يتمثل الأم التي لا تنفد، والنبع الأصلي لكل شيء. والعمل الفني يسمح للحقيقة بالتكشف من خلال هذا التوتر أو التعارض الخلاق الذي لا يخلو من حنف أو صمت. والمعبد الإغريقي، على سبيل المثال، يحول الوجود إلى فضاء مفتوح، أو يكون فضاءه الخاص به. جمال شكل المعبد عند هايدجر يعني أن مادته مشرقة رائعة. كل شيء في المعبد يظهر نفسه وبضياء. المعبد لا يحاكي شيئاً، ولكنه ينحت من نفسه عالماً نستشعر من خلاله حضور الآلهة. والأداة حين تحقق وظيفتها تخفي طبيعة المادة التي تتكون منها. العمل يطلق سراح المادة، يطلق وجودها وإشعاعها الروحي.

في العمل الفني نرى الحجر يتحرك، ويستقر ويكون حجراً لأول مرة، ونرى المعدن يومض، ويشرق، ونرى الألوان تشع من حيث هي ألوان، ونرى النغمة عازقة، والكلمة ناطقة. في العمل الفني يتاح للحجر أن يعود إلى كتلته وثقله، ويتاح للخشب أن يستمتع بمرونته، وللمعدن أن يستمتع بصلابته ولمعانبه، ويتاح للأنغام أن تعزف. وتتجلى في الكلمة قوتها في التسمية.

كل هذا يعني أن المعبد الإغريقي يسمح لكيثونة الأرض بالمثل، فالأرض ليست شيئاً نمشي عليه فحسب، والشجرة ليست شيئاً يقف على أحد جانبي الطريق. الأرض تحيا من خلال إشعاع المعدن وتصويت النغمة، ثم تستراجع الأرض لا تعيا. الأرض هي إقامة الإنسان في الدنيا، وهي وجوده التاريخي. ومن خلال العمل الفني عند الإغريق تكون الأرض هي عالمنا وتفتح.

إن رفعة الأرض ومعرض العالم الإنساني يكونان معاً جوهر هذا العمل

الفني. جوهر الفن إذن ليس صنعة ولا حذاقة ماهرة. جوهره تفتح الوجود الأرضي. ليس للعمل الفني معنى بمعزل عن هذا، وتفسير العمل الفني يعني التحرك في فضاء مطلق. وحقيقة الفن لا تقوم على توافق ضحل بينه وبين شيء تحدد من قبل. هذا العمل الفني الأثير عند هايدجر مجلى الأرض وقوتها وكونها ملء السمع والبصر. إننا نرى الأرض إذن من خلال المعبد. وفيما عدا ذلك نستخدمها أو ننساها، وتبقى مغلفة. كانت الأرض تكون أحد شقي الوجود الذي هو اللفظ الأساسي ومشغلة هايدجر. والشق الثاني هو الزمان بوصفه عالمًا، أو العالم بوصفه زماناً أو توتراً وتوقاً وقوة خيال. ومغزى هذا كله أن عظمة الفن ليست هي عظمة الشكل بل هي العكس طاقته ووظيفته التأويلية.

إن هايدجر يسهم بكثير في مجال النظرية التأويلية. لقد تصور الفهم في الوجود والزمان تصوراً جديداً. ومن ثم ساعد على تحول نظرية التأويل تحولاً أساسياً. عرف هايدجر التأويل تعريفاً ثانياً، ووجد بينه وبين مفهومه الخاص للقيومولوجيا، وفهم هايدجر الكلمات فهماً ثانياً. فالكلمات لا تعكس شيئاً موجوداً من قبل بطريقة سلبية، ولا تخلق شيئاً لم يكن له من قبل وجود. الكلمات ليست علامات ولا أدوات لخدمة الوعي وخدمة التقسيم الثنائي. الكلمات والفهم والوجود سواء.

لقد حول هايدجر التأويل إلى مكانه الجوهرى من الوجود، وجعل التأويل والكلمة سرّ الخروج، وسر الوجود، وسر الكشف الذي لا يزول. فسي ظل هذه التأملات عاش هايدجر وجعل من الطابع الوجودي للفهم أداة لإعادة تقدير اللغة والعمل الفني والفلسفة وتأويل النصوص.

فند هايدجر بطريقة موسعة فكرة تحسين شيء معلوم أو مساعدته التي استولت على علوم اللغة والبلاغة والنحو والنقد الأدبي. وتطلع بصورة ملحة بنساء إلى الوجود على مبعده من الطابع الساكن المفروض. جعل هايدجر الوجود أشبه بالوردة التي تتفتح آلاف المرات وتغمض أيضاً. هذا هو المعنى الحقيقي للتأويل. ترقب الكشف والخروج من الظلام والعدم. كم هو رائع تعليق هايدجر في هذا المسبيل.

لقد انتقد هايدجر توجهات العلم في التأويل، واستبعاده لفكرة المر وعملية  
الانكشاف. طاقة العلم هي التأني لشيء تم وجوده وسكن وركد وبقي أن يقاس  
ويستخدم. لكن الوجود عمل نام مستمر لا يخلو من المر. السر والتكشف متفاعلان،  
ومن خلال هذا كله كان التأويل عملاً شديداً الاختلاف عن النظرية التي استمرت منذ  
أرسطو، وأن لها أن تتراجع.

كان التأويل عند دلتاي هو الأساس المنهجي الجديد للدراسات الإنسانية. ولكن  
التأويل عند هايدجر أكبر من هذا وأعمق. عاش دلتاي على القسمة الثنائية بين العلمي  
والتاريخي، لكن هايدجر ترك هذا كله مؤكداً أن الفهم كله ذو طابع وجودي  
تاريخي موحد. وهكذا تهيأت دراسات التأويل لخطوة أخرى على يد جادامر.

**الفصل الخامس**  
**الخروج على الإستيقا**  
**وانصهار الآفاق**





نظرية التأويل مدينة بوجه خاص لكتاب جادامر المشهور بعنوان الحقيقة والمنهج. في هذا السفر عرض ناقد أصيل للإستطيقا الحديثة والفهم التاريخي. ومن الواضح أن جادامر يقتفي خطوات هايدجر، ويضيف أبعاداً فلسفية للتأويل منها ما أنطولوجية اللغة. جادامر إذن ذو إسهام ينبغي الإلمام به مادامنا نعننى بفلسفة الظواهر وأثارها. استطاع جادامر أن يفيد إفادة خلاقة من هايدجر وأن يناوش مناوشة جادة فكرة المنهج.

زعم جادامر أن المنهج مسألة ينبغي أن يعاد النظر في مشروعيتها. ما المقصود بكلمة المنهج؟ يقول جادامر إن الحقيقة ربما تراوغ المنهج. المنهج هو الصيغة العلمية للتعرف. هذه الصيغة لها مكاسب لا يمكن النزاع في أمرها. لكن كل صيغة لها خسائر أيضاً. صيغة المنهج العلمي هي الذات التي تسيطر على الموضوع. هذا النوع من الفهم ليس مطلب جادامر. مطلبه هو الوجه الأنطولوجي للفهم. لنلاحظ منذ البدء أن كلمة الفهم في استخدام جادامر تتطوي على العطف والتسامح. بل تتطوي على الحناء.

لنلاحظ أن هذا الفهم لا علاقة له واضحة بالمعنى العلمي للمنهج، ولا علاقة له أيضاً بفكرة الذاتية المتحركة التي ثار عليها هايدجر. الفهم عند جادامر ليس هو هذا الوجه العلمي التجريدي، الفهم ليس شيئاً في خارج التاريخ. الفهم على العكس له طابع تاريخي.

مبتدأ التفكير عند هايدجر وجادامر هو محاربة الخضوع للتفكير المتأثر بالتكنولوجيا - هذا التفكير الذي يؤثر النزعة الذاتية ويكير الوعي الذاتي. أو يكبر فكرة اليقين العقلي. يعود جادامر إلى الإغريق القدماء. كان الفكر عندهم جزءاً من

الوجود ذاته. لم يكن مبتدوهم هو الذاتية، أو الموضوعية المؤسسة على الاعتراف بها. كان الفكر عند اليونان ذا طابع دياكتيكي. طابع الحوار. وفي الحوار يهتدي المشاركون بطبيعة الشيء الذي يتفهمونه. المعرفة إذن ليست قبضاً وامتلاكاً وحياسة. المعرفة شيء يشارك في صنعه المتحاورون. اليونان إذن لا يؤكدون نواتهم، اليونان يسلمون عقولهم لما يريدون معرفته ويسلمون نفوسهم أيضاً. هذا تقرب من الحقيقة لا تقرب الحقيقة من الذات. هذا رفق التعرف لا سلطة التعرف أو سلطة الذات العارفة.

نستطيع أن نقول إن أسلوب جادامر في تناول مشكلة الفهم أقرب وأوثق صلة بحوار سقراط. جادامر يخاصم - كما قلنا - التفكير التكنولوجي، ومبدأ السيطرة الكامن فيه. الحقيقة إذن لا تتال بفضل منهج صارم متسلط إنما تتال من خلال الحوار. والحوار ضد ما يسمى بالمنهج. المنهج ميل ذاتي معين، أو طريقة معينة في الرؤية تشكل كل شيء.

يرى جادامر أن المنهج لا يظهرنا على حقيقة جديدة، إنما يوضح - فحسب - الحقيقة السابقة المقررة. المنهج هو الإملاء، إملاء الشروط. الفهم ليس إملاء من هذا القبيل، لكن اكتشاف المنهج نفسه يدين للحوار أو المساطلة. المنهج يقود، ويوجه، ويضبط. لكن الحوار لا يخضع لأي من هذه الاعتبارات. الحوار يخضع للسؤال المنبثق من المادة التي نتحدث عنها.

الفهم، بعبارة أخرى، هو استجابة الانتماء. فرق بين فكرة المنهج وفكرة الانتماء. المنهج يسائل الأمياء لكن الأمياء تسألنا نحن. من هنا يتضح لجادامر ما اتضح من قبل لهايدجر. لقد أراد كلاهما أن يخفف من غلو فكرة الذات بوصفها راعية المنهج وحاميته أو راعية التفكير التكنولوجي. التكنولوجيا تعالج الأشياء، وجادامر، ومن قبله هايدجر، يبحثان عن الأشياء التي تعالجننا. هناك فرق إذن بين فكرة الوعي الذي يجعل ما عدا موضوعاً يقع في مملكته وفكرة الوجود الذي ننتمي ونسعى إليه. الوجود أسبق من هذا الوعي وأكثر تأصيلاً. هذا الوجود مظهره الحوار، وليس مظهره التضاد الذي نرى آثاره في فلسفة هيغل. يجب أن ندقق في

مفهوم التأويل من هذا الوجه: التأويل حوار بين أفق خاص وأفق آخر أوسع منه يتحدّر إلينا. لنقل إن مجرى الثقافة السيمالي يواجهنا أو يناوشنا. والمناوشة لا يـراد بها الدحض، وإنما يراد بها تذكر قدر من المسألة والتوقف. التأويل عند جادامر نظرية في الثقافة. الثقافة حوار ومسألة. الثقافة ليست تقريراً وبقيناً وحكماً.

لنقرب مسألة التأويل أو نظرية الثقافة عند جادامر. لنعد إلى أفلاطون و الديالكتيك. إن أفلاطون يفترض وجود مثل أو حقائق. لكن جادامر لا يذهب إلى هذا المدى. جادامر أقرب في فهم الحوار إلى هايدجر. والحوار عند هايدجر هو بنية الوجود. الوجود حوار. والحوار هو أن نسمح للأشياء أن تظهر نفسها. هذا ما نسميه الفينومولوجيا. الفينومولوجيا هي إنقاذ الوجود من ربة المنهج العلمي الذي لا يسائل إلا جانباً واحداً من الأشياء.

لقد حاول جادامر أن يترجم الأنطولوجيا عند هايدجر إلى ملاحظات في الإستطيقا، وتفسير النص. وما من شك في أنه أفاد في الوقت نفسه من فكرة الجدل عند هيجل مستبعداً إلحاحه على وعي الذات. الديالكتيك عند جادامر ليس جدل الأضداد. إنه جدل بين أفق المفسر وأفق الثقافة المتحدرة التي تواجهنا، وتخلق لحظة من السلب والتساؤل.

وعلى هذا ترى بين هيجل وجادامر تشابهاً وبقاً. كذلك نرى فرقاً وتشابهاً بين جادامر وأفلاطون. التأويلية الجدلية عند جادامر لا تفترض مذهب أفلاطون في المثل، وتصوره للحقيقة واللغة. بل تتأثر بكتابات هايدجر عن الوجود والفهم من حيث هو تركيب سابق. الهدف من الديالكتيك هو أن نجعل الوجود يظهر نفسه. المنهج يتضمن نوعاً خاصاً من السؤال عن جانب واحد، أما التأويلية الجدلية فتدع الشيء يسألتنا. وهذا ممكن لأن الفهم الإنساني ذو طابع لغوي.

اتجاه التفكير في مشكلة التأويل مدين إلى حد كبير لأعمال هايدجر. وربما كان الجديد هو الجانب الجدلي الذي برز عند هيجل، وتسمية الدلالات الضمنية لأنطولوجيا هايدجر، واستخدامها في تجديد الإستطيقا وتفسير النص. علينا أن نذكر تصورات هايدجر في الفكر واللغة والتاريخ والتجربة الإنسانية. هذه المحات

الخصبة تسري في كتاب الحقيقة والمنهج، وتساعد على تكوين مجموعة من الأفكار شديدة الترابط. قام جادامر بتحليل الأفكار السابقة عن اللغة، والوعي التاريخي، والتجربة الإستيطيقية (ص ١٦٦). وأفاد - كما قلنا - من نظرية هايدجر في الفهم، ووصل إلى نقد جذري للإستيطيقا الحديثة، وتصورات التفسير التاريخي الشائعة.

يرى جادامر أن تصور الوعي الإستيطيقي المتفرد والمتميز من الوعي غير الإستيطيقي تصور حديث. إنه نتيجة التركيز على الذات السائد منذ ديكرت، الذي نبه إلى تأسيس المعرفة على اليقين الشخصي بأننا نفكر. ووفقاً لهذا التصور نتأمل الموضوع الإستيطيقي من خلال وعي فارغ، واستقبال المدركات الحسية، والاستمتاع التلقائي بالشكل الحسي. وعلى هذا نزل التجربة الإستيطيقية من سائر المجالات العملية، ولا نقتنئها في حدود المحتوى لأنها استجابة خالصة للشكل. التجربة الإستيطيقية إذن ليست موصولة بفهم القارئ لنفسه أو فهمه للزمان. إنها لحظة غير زمانية لا تشير إلى أي شيء آخر.

وننتج هذا التصور كثيرة فقد انقطعت بنا السبل، ولم يبق أمامنا إلا المتعة الحسية، أهمل تقدير المحتوى، واعتبر الفن بمعزل عن المعرفة، ونشأت التفرقة المرفقة بين الشكل والمحتوى، وعزى السرور الجمالي إلى الشكل وحده، وفقد الفن منزلته في العالم، أو ترك دون وظيفة. ولا مسوغ إذن للشعور بقداسة الفن، ودعوى نبوة الفنان مادام الفن تعبيراً شكلياً عن الشعور أو المتعة الجمالية.

هذا التصور ينقضه ما نجد نحو أي عمل عظيم. إن العمل الفني يفتح العالم أمامنا. وهذا الفتح أكبر من المتعة الحسية المتعلقة بما نسميه الشكل. وإذا توقفنا عن اعتبار العمل موضوعاً، ونظرنا إليه بوصفه عالماً آمناً أن الفن معرفة، وليس إدراكاً حسيماً. الفن يوسع آفاق عالمتنا، وفهمنا لذواتنا، ويمكننا أن نرى العالم في ضوء جديد لأول مرة. وهذا يصدق على الأشياء العادية والمشاركة التي يتولاها الفن بالتثوير. وعلى هذا فالعمل الفني ليس معزولاً عن عالمتنا، ولو صح هذا لما استطعنا أن نضيء فهمنا لذواتنا من خلاله. في لقاء العمل الفني لا ندخل في عالم أجنبي، ولا نخطو في خارج الزمان والتاريخ، ولا نقص أنفسنا عن أنفسنا، ولا

نعيش في دائرة مغلقة، ولا نطرح جانباً أي عنصر من عناصر الحياة غير الإستيطيقية. أمام العمل الفني نكون أوفى حضوراً. وحينما نتمثل في أنفسنا وحدة الآخر وذاتيته، وكونه عالماً نحقق فهمنا لأنفسنا. وحين نفهم عملاً من أعمال الفن العظيمة نسعين بما مر في تجاربنا، ونستجمع كل نشاطنا. ويكون فهمنا الذاتي في الميزان. نتعرض الذات للمخاطرة. لسنا نحن الذين نساأل الموضوع. فالعمل الفني يسألنا، ويناوشنا لأنه هو نفسه سؤال منبعث. تجربة العمل الفني تطوقنا، وتفسح لنفسها مكان السؤال عن وحدة فهمنا لأنفسنا ومسيرته واتصاله.

قد يقال إن العالم الذي نعيش فيه يختفي إبان مشاهدتنا للعمل الفني، وإن هذا العمل يستولي علينا لحظة ما، ويبدو عالماً مكتفياً بنفسه، ومغلقاً على نفسه أيضاً. قد يقال إن عمل الفن لا يحتاج إلى مقياس خارج عنه. ذلك أنه ليس صورة مطابقة لأية حقيقة أخرى. فكيف نوفق بين هذا الادعاء وقولنا إن العمل الفني يقدم إلينا عالماً موصولاً بعالما.

وهنا يكون الجواب أنطولوجياً - حقاً إننا حين نرى عملاً عظيماً ندخل في عالمه، ولكننا هنا نعود إلى أنفسنا لا نتركها. والدليل على ذلك أننا نقول ما أصدق! لقد نطق الفنان بالحق. اقتنص الفنان الحقيقة في صورة أو شكل. إنه لم يستحضر عالماً مسحوراً لا وجود له، إن عالمه على العكس هو عالم التجربة المشتركة بيننا، أو فهمنا لذواتنا الذي نعيش من خلاله، ونتحرك ونحقق وجودنا. ومشروعية الفن، تبعاً لهذا كله، ليست هي المتعة الجمالية، بل هي إظهاره لوجودنا. وتحولات الشكل التي يقوم بها الفنان هي تحولات ونفاذ في حقيقة الوجود. وفهم الفن لا يتم من خلال التقطيع والتقسيم المنهجي له من حيث هو موضوع وشكل، ولا يتم من خلال فصل ما يقال عن طريقة قوله، إنما يتم من خلال فتح ذراعيه للعالم، والاستماع إلى السؤال الذي يلقيه علينا.

وعلى هذا يقدم إلينا العمل عالماً حقيقياً ما ينبغي لنا أن نخصره في عالمنا الشخصي، أو نخضعه لما تعارفنا عليه من علوم المناهج. لكننا نفهم هذا العالم الجديد لأننا جميعاً نشارك في أبنية فهم الذات التي تجعل العمل حقيقياً بالقياس

إلينا. وهذا هو الأساس لما يقال في الفنونولوجيا عن قصدية الإدراك، وتوسط القصدية أو الفهم هو ما نسميه الشكل. الفنان قادر على أن يحول تجربته للوجود إلى صورة أو شكل يعطي له بقاء وتفتحاً متكرراً على الأجيال المتتابعة. ومن ثم لا تكون التجربة مجرد طاقة للوجود بل تكون عملاً تاماً أو حقيقة باقية.

إن التغير الذي يصيب المواد المشكلة، ويحولها إلى صورة هو تحول حقيقي. فما كان قبل العمل الفني فقد ذهب، ويبقى هذا العمل وحقيقته أو وجوده. وبعبارة أخرى يبلغ انصهار الوجود أو الحقيقة من خلال الشكل حد الكمال، ويظهر شيء جديد. هناك توسط شامل بحيث يصير تفاعل العناصر عالماً خاصاً لا صورة من شيء آخر. هذا الاستقلال أو الحكم الذاتي لا واشجة بينه وبين استقلال الوعي الجمالي المنعزل الذي لا هدف له. إنه على العكس توسط معرفي بالمعنى العميق الذي يقبل المشاركة.

وهناك جانب آخر لتصوير جادامر للتوسط الشامل. إنه يؤكد التواصل بين الإستطقي وغيره من العناصر التي تشارك في نشاط العمل. ونحن نشعر شعوراً غريزياً بالنفور من وصف طقس أو شعيرة بالجمال. فالتمييز الإستطقي لا مكان له في وصف عظة طيبة. إن كلمة "جميلة" توحي أن المستمع إلى العظة يفصل المحتوى من الشكل. وبمثل ذلك نرى التمييز بين ما يقال وطريقة القول غير ملائم لفهم العمل الفني. إن التوسط الذي يقوم به الفن يجب أن يؤخذ من حيث هو مجموع متكامل. إن طريقة القول جزء مما يقال أو الشيء المعنى. يؤكد جادامر أن الانفصال بين الصياغة والمضمون انفصال مصطنع لا وجه له. وبدلاً من عبارة الاختلاف أو التمايز الجمالي يمكن أن نتحدث بطريقة أفضل عن إلغاء التمايز واستبقاء المشاركة والتفاعل.

لقد حرصت الفنونولوجيا في قول بالمر على أن تنبه إلى أن أساس التجربة الإستطقية ليس هو المضمون ولا هو الشكل. الأساس هو الشيء الذي نعنيه وقد تحول إلى صورة أو عالم له دينامياته الخاصة. وفي لقائنا العمل الفني لا نبحث عن انفصال الشعر عن مواده الأولية. وفي مشاهدة الأداء التمثيلي لا نفصل بين الكلام وأدائه.

المادة والأداء كلاهما يحقق من الناحية العملية مطلب الشيء المعنى، فهما معاً يتفاعلا ببلغ التفاعل وأقواء بحيث يكون الانفصال بينهما غير طبيعي أو متكلفاً. هذا التفاعل يسميه جادامر باسم وحدة الحقيقة. ولهذا ينكر تمييز التمثيلية من قصتها، وينكر النظر إلى الأداء من حيث هو أداء.

لقد عنى جادامر بتفنيدي الإستطقي وتفرد الذي لا يجعل للفن مكاناً. الفن له مكان مفتوح يخلقه ويدافع عنه. وبعبارة أخرى إن الفن له وجود أنطولوجي بالمعنى الشامل الذي يحيط بكل شيء. أما الإستطقي فهو رديف ما لا مكان له ولا زمان. ولذلك وجب علاج المشكلة التي درج عليها علم الجمال علجاً جذرياً بحيث نستعيد الأفق الذي يشمل الفن والتاريخ جميعاً.

يرى جادامر أننا بحاجة إلى تغيير النظرة إلى الفن التي سادت في العصور الحديثة والتخلي عن مبدأ التمثيل الذي قربته إلينا المعارض والمتاحف للدخول في دنيا الحقيقة التي تتألف من المحاور الدائمة بين أعمال الفنان وفكرة التاريخ بمعناها الصحيح. ولذلك وجب التصدي لمشكلة الانفصال التي ينكرها النظر الفونولوجي بمعناه التصدي المشار إليه. ومن خلال هذا المعنى نستعيد الأفق الجامع الموحد بين الفن والحقيقة بوصفها تعيناً تاريخياً.

يرى جادامر أن وجهة النظر المائلة في تفرد الإستطقي لا تستطيع أن تقدم إجابة مقنعة لمشكلة تمثيل الفن، وعلاقته بالعالم. إن هذا التفرد نشأ من الفصل المشهور بين الذات والموضوع. فإذا تجاوزنا هذا الفصل بدأ لنا الإستطقي "البحث" جزءاً من مجموع أجزاء كثيرة تتفاعل لتكون وجوداً في داخل الزمان والمكان. إن التقابل بين الذات والموضوع أو سيطرة الذات أو رغبتها في أن تحذف ما تشاء هو أساس الزعم الذي تمثل في التجربة الإستطقية المعزولة لحساب ما نشأ من الشهوات. هذه أصداً هاينجر.

ولتوضيح هذه النقاط يلم جادامر بظاهرة اللعب، وما تلقى من ضوء على وجود العمل الفني. وهو يدها لا يعيد مذهب اللذة، ولا يرى في اللعب ما يراه آخرون يتطلعون إلى لحظة نتخف فيها من العالم. لقد نظر إلى الفنان باعتباره طفلاً

حساساً نامياً يستمد السرور المحسوس من اللعب بالأشكال وصياغة المواد، ومعالجتها بطريقة سارة.

يرى جادامر في هذه النظريات الخطأ الأصلي المنتشر أو إحالة كل شيء إلى الذاتية. لا يريد جادامر من اللعب نشاط الذات، ولا يريد حريتها، وإنما يريد من اللعب وجود العمل الفني نفسه. هدف جادامر من مناقشة مفهوم اللعب وعلاقته بالفن هو تحرير الفن من الارتباط المتوارث بالذات.

اللعب عمل جاد نو حظ من التبجيل. وأي امرئ لا يأخذ اللعب مأخذ الجد يفسده. اللعب له ديناميات وأهداف مستقلة عن وعي اللاعبين. ليس اللعب شيئاً ثابتاً، إنه حركة وجود تعرف بنفسها، ونحاول نحن أن ندخل في عالمها. وموضوع المناقشة الحقيقي هو اللعب، ومشاركتنا هي التي تجليه. ليس المهم هو نواتنا. المهم هو اللعب نفسه الذي يأخذ مكاناً في أنفسنا.

الزعة الذاتية التي يهاجمها جادامر ترى اللعب نشاط ذات وإرادتها ومتعتها الخاصة. لكن جادامر يسأل عن اللعب نفسه ما هو وكيف يمضي. نقطة البدء هي اللعب لا الذاتية. اللعب سيد على اللاعبين، وله سحره الخاص. يتخير اللاعب اللعب الذي يهب نفسه له، ولكنه يدخل عالماً مغلقاً يكون اللاعبون فيه أتباعاً مخلصين. للعب زخمه، وقوته الدافعة، وإرادته التي تسيطر على اللاعبين.

إن اللعب لا يصنع من أجل المشاهدين. فإذا عني اللعب أو الرياضة بالمشاهدين تعرض للتشويه وفقد طابعه. بين اللعب وعمل الفن مشابهة: كلاهما مستقل، مكتف بنفسه، له قواعده الخاصة، وله حفز خاص، وتحقق. وكلاهما يحتوي القائمين عليه، لاعبين أو ممثلين، كلاهما يخدم روحاً أكبر من المؤلف والممثل واللاعب.

ولكن الاختلاف بين اللعب والتمثيلية مهم أيضاً. ذلك أن التمثيلية تحقق معناها فحسب من خلال عرضها. لكن التمثيلية لا توجد من أجل المشاهدين، ولا من أجل اللاعبين. التمثيلية لها أكثر من وجود. التمثيلية مثل اللعب مكتفية بنفسها مغلقة، ولكنها أيضاً واقعة بالقياس إلى المشاهد.



اللعب لا يتحقق من خلال ذاتية اللاعبين، اللعب يملأ اللاعبين بروحه، ويخلطهم عالمه. اللاعب يمارس اللعب من حيث هو قوة طاغية. هذا هو مؤدى فكرة الحقيقة المقصودة، إن التمثيلية تصنع من ألقنا ولكن معناها متميز منا. هذا نظر مختلف تماماً عن دور المتلقين الذي يروج له.

العمل الفني قوة نخضع لها، ونعيش في رحابها، ونسلم لها السلطان. العمل الفني بلغة الفنونولوجيا شيء يعنينا. إنه أكبر من السرور. إنه حقيقة أو واقعة وجود. ليس المهم إذن هو ما نسميه الوعي الإستيطقي. المهم أن العمل يتحدث أو يفضي إلينا بالمعنى أو المحتوى. إننا لا نسأل عن خاصية أو شكل في القصيدة أو بنية محدودة، إننا نتجه إلى القصيدة ذاتها أو نمارس معنى أو واقعة أو روحاً تفيض علينا. فرق إذن بين نظر بنائي في الأساس، ونظر فنونولوجي يعول على تجربة المعنى نفسه، المعنى بوصفه روحاً.

يخلص جادامر إلى أن لا تناقض بين استقلال العمل الأدبي وتوجهه إلى مشاهد أو قارئ، ومن خلال ارتباط العمل باللعب أو التمثيل نذكر أنه ليس شيئاً ثابتاً راكداً. العمل يتمتع بدينامية واضحة، ويجاوز فكرة الذات التي يتركز حولها البحث الإستيطقي. لقد لاحظ جادامر أن الوعي الإستيطقي الذي طالت العناية به ليس مشتقاً من تجربتنا للعمل الأدبي بل هو مشتق من فلسفة الذاتية. التجربة، على العكس، تشهد أن العمل ليس مجرد شيء يقف أمام ذات مكتفية بنفسها. العمل الأدبي له وجوده الموثق من خلال تغييره للقارئ. الفن يعمل ويؤثر وليس مجرد انعكاس لذات. إن الشيء الباقي على الزمان أو التجربة ليست ملكاً لقارئ أو مشاهد. العمل هو مانح التجربة لا القارئ. ولهذا كان مهماً. اللعب أيضاً له طبيعة خاصة مستقلة عن وعي الذين يلعبون. لقد وجد جادامر نموذجاً يوضح انهيار الإستيطقا ذات النزعة الذاتية، ويخدم أيضاً استيضاح الطابع الحوارى الأنطولوجي لنظرية التأويل.

والسؤال الآن أليس هذا التصور لاستقلال العمل الأدبي وديناميات وجوده مشابهاً في روحه لمبادئ النقد الأدبي الجديد. ربما يكون الاختلاف ضئيلاً بين النقد الجديد ونظرية جادامر. ولكن جادامر دعم مبدأ استقلال العمل الأدبي دون أن

يتورط في أسطورة الإستطيقى المتميز. قد يكون هناك ليس ما في التعرف على مواقف النقد الجديد، وتقييم دفاعه عن استقلال العمل، ذلك الاستقلال الذي يعنى في حقيقة الأمر أنه لا تسامح قط في التمييز بين القراءة المناسبة والقراءة غير المناسبة. إن هذا الاستقلال يعنى أن العمل يفتح على القادرين الذين يملكون الأدوات، ولا يملون من تذكر عافية اللغة، وحدودها، وتقدير الخطط الظاهرة والخافية التي يتبعها العمل الأدبي أو التي يوجه إليها اختيار القارئ أو تفضيل اختيار على اختيار.

إن الاستقلال الذي دأب عليه النقد الجديد أو الوجود الموضوعي يعنى أن العمل الأدبي لا يضيع دمه بين القبائل ولا يترك نهباً لكل نزوة، ولا يخضع لتوقعات القارئ بلا حساب. استقلال العمل لا يناقض حيوية القارئ، ولكن حيوية القارئ ليست إطلاق العنان، وتجاهل ما يبيده العمل من مقاومة. إن فكرة مقاومة العمل الأدبي لبعض التصورات والنشاط الذاتي هي نفسها فكرة استقلاله. وليس ثم استقلال تام، ولم يدع جادامر ولا ادعى النقاد الجدد أن العمل يعيش في فراغ أو أنه ملك لكل من يملك الخط أو لا يملك الأدوات المناسبة.

استقلال العمل الأدبي شركة بينه وبين قارئ له حظ من الكفاءة معترف به. استقلال العمل الأدبي موقف إنساني. موقف الإنصات المشهود، وموقف التخلي عن كثير من اعتقادات القارئ، وموقف التسامح أيضاً. استقلال العمل الأدبي يعنى أنه لا خلط يسمح به بين العمل الأدبي وسلطة النزوة الشخصية. العمل الأدبي شركة لا يجور فيها حق القارئ على حق العمل. العمل الأدبي لا ينحني لسلطاننا. سلطاننا جدير بالانحناء أمام العمل الأدبي، أهمية العمل الأدبي تعبير عن استقلاله، واستقلاله أمانة تتقيد التواصل من العناصر الدخيلة.

يجب أن نتعلم كيف نهب أنفسنا للآخرين، ولأعمال الفن العظيمة. استقلال العمل الأدبي على هذا النحو خلاص من فرائض مشتبهة، وإقحام يدافع عنه دون مبرر، استقلال العمل الأدبي استنقاذ للإنسان من سرف الحرية، والاعتداد بالذات، والإصرار على أن يجثو كل شيء حتى أعمال الفن العظيمة تحت الأقدام. أقدام كل

قارىء. استقلال العمل الأدبي يعني أن أفقه محدود بوجه ما، يتحرك ويدافع عن حركته من التدخل الغليظ والطمس. إن نظرية القارئ الذي يصنع النص ليست إلا وجهاً من وجوه نظرية المؤلف. واستقلال العمل أو موضوعيته حفاظاً لفكرة الحدود، والكبرياء، والحقوق، وتشريع مهم للتمييز بين المناسب وغير المناسب، بين النمو والافتحام، بين الاستماع إلى صوت الثقافة في مسيرها العام وصوت الفردية الشاذة ومتعتها التي لا تحسب حساباً لما يتجاوز أفقها وذاتها، وحريتها التي لا ترعى فكرة النظام. موضوعية العمل الفني واستقلاله يعني إعلاء الحرية لتبلغ قوة النظام وصموده.

هناك تدخل عميق بين نظرية الفنونولوجيا ونظرية تأويل العمل في النقد الجديد. ولكن الفنونولوجيا أوضح إصراراً على مفهوم الروح والتجربة ووجود العمل الحر الذي لا يختصر في بعض القوالب المشهورة من قبيل المفارقة، والتناقض الظاهري. التأويل الفنونولوجي يتميز بالإصرار على وجود العمل على مبعده ما من شواغل الصيغ التي تستهلك الجهد وتعيد من هذا الوجه أو ذاك قصة عبادة الشكل. التأويل الفنونولوجي يستنكر الإلحاح على أدبية الألب.

الفنونولوجيا والنقد الجديد بينهما مشابه، وكان جادامر حريصاً على أن يذكرنا أن الدفاع عن العمل واستقلاله لا يعني بأية حال أن الشعر لا مكان له في المجتمع. الشعر خطاب وعمل في نطاق التاريخ الحي لا في نطاق الفراغ من التوق والشوق والتوتر. تناول جادامر ذو الطابع الوجودي يحرر التفسير من أسطورة الذات المتفرقة عن الموضوع، ويحرره من الانفصال بين الشكل والمحتوى، ويحرره أيضاً من سلطان آراء المؤلف وعمله الشخصي.

يتحدث النقاد الجدد أحياناً عن الخضوع لوجود العمل الفني. وهم في ذلك يوافقون ما ذهب إليه جادامر موافقة قلبية.

يرى جادامر أن النقاد الجدد يحتاجون إلى تذكرة يسيرة بالتواصل بين الألب وفهم الذات. لقد نُسب إلى فكرة استقلال العمل الأدبي عزل الألب عن الحياة وعن القراء. وهذا اتهام جزافي أقرب إلى السطحية وسرعة الاستباط.

المهم أن جادامر ما يفتأ يذكرنا أن البدء بنقطة فسي الشكل أو التركيب خطيئة، وأن هذا فرع من مبدأ التمييز بين الإستطقي وغير الإستطقي. وبدلاً من ذلك كله لابد لنا أن نبحث عما يسميه جادامر باسم تاريخية الأدب. هذه التاريخية موضوع سوء فهم كثير. وعبرة ما يقوله النص الأدبي مختلطة في الأذهان بحيث يجب تحريرها. هناك قوم غير قليلين يرون واجبهم استبعاد ما يقوله النص محتجين بأنهم أمام الأدبية. والأدبية هي كيفية القول. لا يدري جادامر كيف يمكن أن تتفصل الكيفية عن الماهية، ولا يدري كيف يمكن أن تساق في هذا التوار الشكلي المحموم، وأن نتناسى معنى العمل الأدبي أو خطابه للوقت الحاضر.

إننا نتناسى أو نتجاهل الفرق والتوتر بين الماضي والحاضر، ونبدل طاقة غريبة في نفي تاريخية العمل الأدبي أو زمنيته. لكن هذه جنابة رصد الصيغ والأشكال. إن استقلال العمل الأدبي لا ينقض في فلسفة جادامر الفنونولوجية - الوجه الزمني التاريخي له.

هنا يجد جادامر من واجبه أن يفند بعض التصورات العالقة بكلمة التاريخ. ويعود فيذكرنا بما قاله هايدجر عن المعنى التاريخي الباطني للوجود. نحن لا نفهم نصاً ولا موضوعاً من خلال وعي فارغ يملؤه موقف - إننا نفهم من خلال قصد أولي إلى الموقف. وبعبارة أخرى لا وجود لرؤية نقية أو فهم دون إشارة إلى الحاضر. الفهم يتأسس دائماً من خلال الوجود في الحاضر. هذا مدلول كلمة التاريخ. لكن الحاضر فيما يقول جادامر لا يتفصل عن الماضي. الماضي فعّال في هذا الحاضر، الماضي ليس حزمة من حقائق تؤلف معاً موضوعاً أو شيئاً. الماضي مجرى نتحرك فيه ونشارك كلما خضنا في أي حدث من أحداث الفهم. وبهذا الاعتبار كانت التقاليد أو التراث أو مجرى الثقافة وتحدوها شيئاً متدققاً نعيش فيه وإن يكن غير منظور بسبب شفافيته الشديدة. يقول هايدجر إننا نعيش من خلال اللغة. لا تتقاض حقيقي، لأن اللغة منزل الوجود، إننا نعيش في ثأيا اللغة. يتفق هايدجر وجادامر على أن اللغة مستودع الثقافة المتحدرة وواسطة التواصل معها. الثقافة المتحدرة تخفي نفسها في اللغة. جادامر وهايدجر يريان أن اللغة

والتاريخ والوجود يتفاعل بعضهما مع بعض أو يصهر بعضهما بعضاً بحيث تكون الصفة اللغوية للوجود هي أنطولوجيته.

الظهور أو الوجود واقعة أو تاريخ أو ديناميات أو لغة. دعنا نرجى قليلاً المظهر اللغوي، ولنأمل في علاقة التاريخية بظاهرة الفهم السابق من حيث علاقته بمشكلة التأويل. يؤكد هايدجر أن فهم التاريخ لا يعني أن أترك تجربتي الخاصة، فالإنسان نفسه كائن تاريخي، والتاريخ يعني المشاركة الجماعية في الحياة. هذا الفهم السابق للحياة هو الذي يمكننا من أن نفهم الفن والأدب العظيم. وحين نقرأ يتاح لنا أن نعرف أنفسنا. والوعي التاريخي، لهذا، طريق معرفة النفس.

لكن المعرفة ليست موضوعية بالمعنى العلمي. لقد نحى جادامر طرائق العلم الطبيعي، ومثله الموضوعية المزعومة في التاريخ. لقد نحى مبادئ المدرسة التاريخية. ذلك أن موضوعية المعرفة بالمعنى المألوف تفترض وجهة نظر فوق الزمان يمكن أن يقاس عليها التاريخ نفسه. والإنسان الفاني لا يرى ولا يفهم إلا من خلال موقفه في الزمان والمكان. ولا يستطيع أن يقف بمعزل عن التاريخ ليحصل، بزعمنا، معرفة موضوعية مشروعة. ليس ثم معرفة مطلقة.

التجربة التاريخية، فيما يقول جادامر، ليست إجراءً، ولا منهجاً، إن لها نوعاً ثانياً من الموضوعية يكتسب من خلال طريقة ثانية. طريقة تبرأ من فكرة القهر العلمي.

ومن قبل هايدجر وجادامر أوحى إلينا هوسرل في نقده الفينومولوجي نهائية الأسلوب القديم المسمى بالموضوعية على أساس من قصدية الوعي، ووضح لنا أن كل الكائنات تعيش في عالمنا أو وعينا التصدي. عارض هوسرل العالم الموضوعي الذي يعترف به العالم، ونبه إلى عالم أو أفق آخر مشترك شخصي مملوء بالحياة. في ظل هذه التغيرات بدأ جادامر يضيء إضاءة ناقدة مسألة الوعي التاريخي.

لقد عدل هايدجر بعض التعديل خطى هوسرل، وفسر قصدية الوعي تفسيراً "تاريخياً"، وأخذ على عاتقه إعادة النظر في الفلسفة الغربية، واتكأها على التقابل بين الذات والموضوع أو القول بأن كل موضوعية تتأسس من خلاله اليقـين الذاتي الذي نبه إليه ديكرت بوجه خاص.

في كتاب الوجود والزمان نرى تجاوز الذاتية المثالية التي قال بها هوسرل، ونرى تأسيس نوع من الموضوعية بمعزل عن فكرة الذات والموضوع، وبعبارة أخرى يلتبس هايدجر موضوعية ثانية يسميها حقيقة الوجود الإنساني من حيث هي مرجع نهائي. الموضوعية، عند هايدجر، تعارض موضوعية العلوم الطبيعية، وموضوعية الفلسفة الحديثة، وموضوعية الفكر التكنولوجي الحديث بكل ما له من ميول برجماتية. الموضوعية، عند هايدجر، خلاصتها دع الشيء يُدَى وجوده الحقيقي.

يجب إذن ألا نخلط بين عالم الموضوعية والدنيا الحية. دعنا نبدأ من هذه الدنيا. دعنا نشعر أن جزءاً صغيراً من الدنيا يمكن أن يكون شيئاً مستقلاً بنفسه مقصوداً. هناك فرق بين فكرة الأشياء أو الموضوعات وحياة العالم. العالم من حيث هو حياة يناقض جهودنا المستمرة لإدراكه من خلال منهج. إننا نصطدم عرضاً بالعالم من خلال نوع من النفي أو الانهيار أو التوقف. الموضوعية والمناهج لن تكشف حياة العالم لنا. ولكننا من خلال هذا الاصطدام نصطنع الأحكام أو التقديرات ونتخذ قرارات. بل نستطيع أن نزع أن العالم الموضوعي بنية في داخل العالم الحي الذي نعانیه.

والسؤال هو كيف التأتى لهذا العالم الذي هو أكبر من مناهج العلماء. كيف نقنعه بأن ينكشف لنا. هنا يلجأ هايدجر إلى الفنونولوجيا التي يسميها حقيقة التأويل. هذا التناول لا يتأسس على طريقة انتماء العالم إلى ذات الإنسان بل يقوم على تقرب الإنسان من هذا العالم. هذا الانتماء الثاني هو عمل الفهم الأساسي أو وجود الإنسان في العالم.

هذا التفسير للفهم الأنطولوجي هو مبتدأ تحليل حقيقة التجربة الإنسانية. الوجود - عند هايدجر - مشروع في الماضي والحاضر والمقبل بما له من إمكانات غير محققة.

وبعبارة أخرى لا يمكن أن يرى الماضي شيئاً قد انتضى، وانفصل تماماً عن الحاضر والآتي. إن رؤية الماضي - في نطاقه المزعوم - حلم يختلف عن طبيعة

الفهم ذاتها. إن الوجه الزماني الداخلي لرؤية العالم أو الفهم يتم في حدود جامعة للماضي، والحاضر، والمستقبل.

يتعرض جادامر لتحرير الفهم والتفسير من الآراء المتحيزة الشائعة. يقال إن من السخف أن نقضي في إنجازات الماضي بمقياس اليوم، ولا يمكن أن تحقق المعرفة الموضوعية التاريخية دون التحرر من الأفكار والقيم الشخصية، ودون التفتح الذهني التام على عالم ماضي. كثيراً ما نسمع إذن عن تخطئة الحكم على عصر بمقاييس عصر آخر. كذلك نرى الباحثين يدعون إلى (التسهيل) في أمر لاهوت الفردوس المفقود فلا نخلطه بمعايير هذه الأيام. وبعبارة أخرى نقرأ الفردوس المفقود قراءة فنية لنستمتع بعظمة الأسلوب وفخامة التصور والقوة الخيالية دون ما نطر إلى الحقيقة. هذا النظر يفرق بين الجمال والحقيقة أو يرى في الملحة طائفة من الأفكار الميتة.

هذا الرأي الغريب يُعتبر - خطأ - ضرباً من التفتح الذهني، ويُفترض أن الحاضر صواب لا ريب فيه. صواب مطلق.

ونستنتج من آراء هايدجر وجادامر في الفهم التاريخي أن محبي الدراسات الفيلولوجية والمثقفين عن فكرة الآثار القديمة الذين ينظرون إلى الماضي المنقطع ليسوا أصبح فهماً للتاريخ من دعاة النزعة الإستيطيقية الذاتية.

والحقيقة أن الحاضر لا يمكن التخلي عنه من أجل أن نخوض في الماضي. ومعنى العمل القديم أو الماضي لا يمكن أن يرى في ماضيه. الأمر على العكس فمعنى العمل الماضي يحدد من خلال مساءلات الحاضر له. وإذا فحطنا بنية الفهم فحسباً يقطاً وجدنا الأسئلة التي نسألها منوطة بطريقة تصورنا للمستقبل. وبعبارة مختصرة نرى نزعة التاريخ الماضي منكراً للتاريخية الحقبة التي تدخل الماضي في نسج الحاضر. ماذا يعني هذا بالمقياس إلى فكرة التحيز. إن إنكار التحيز نوع من سوء الفهم نتوارثه عن عصر التنوير. إن جادامر لا يتردد في إقرار أهمية التحيزات ومدخلها في التفسير. والتفسير الذاتي ليس إلا خفقاتاً يسيراً في داخل مجرى الحياة التاريخية المغلق. ولهذا السبب فإن تحيزات الفرد أو افتراضاته السابقة أكبر من

أن ينظر إليها على أنها اعتبارات شخصية. إنها عبارة موجزة ليست خالصة للمفسر، إنها الحقيقة التاريخية لكيانه. الأحكام السابقة لا يمكن الاستغناء عنها بل يجب استبقاؤها لأنها أساس قدرتنا على أن نفهم التاريخ.

هذا المبدأ من وجهة النظرية التأويلية يعني أنه لا وجود للتفسير بمعزل عن الافتراضات السابقة. الكتب المقدسة والنصوص الأدبية والعلمية لا يستغنى تفسيرها عن افتراضات أو تصورات قَبْلِيَّة.

الفهم بنية موحدة فعالة من الناحية التاريخية. وهذا يصدق على التفسير العلمي نفسه. ومعنى تجربة علمية أو وصفها لا يعتمد على التفسير العلمي نفسه. معنى تجربة علمية أو وصفها لا يعتمد على توضيح تفاعل بعض العناصر فحسب بل يعتمد أيضاً على تقاليد التفسير والممكنات التي يمكن أن تتفتح في المستقبل. والزمنية الماضية الحاضرة المستقبلية تنطبق على الفهم العلمي وغير العلمي معاً. ليس هناك فهم بلا افتراضات سابقة في العلوم وخارجها.

من أين لنا هذه الافتراضات. من التراث الذي نحيا فيه. هذا التراث أو التقاليد ليست دخيلة على تفكيرنا ولا تعاكسنا ولا تمثل مجرد موضوع أو موضوعات. إنها نسيج علاقات حية أو أفق نسيج فيه. التقاليد إذن لا علاقة لها بمناهج معينة ذات نمط موضوعي علمي ولا يمكن أن تكون كذلك. إننا نحتاج إلى فكر يعالج ما لا يستقيم له تصور موضوعي معزول. ولكننا لا نستمد افتراضاتنا كلها من التراث. يجب ألا ننسى أن الفهم عمل من الحوار الذي يتفاعل فيه الأفق الذاتي مع ما نواجهه. الأفق الذاتي ليس يطفو بطريقة حرة ولا هو ومضة أو خفقة ذات شفافية يستوعبها الموقف الحاضر. الفهم الذاتي ينبع من التاريخ أو التراث معتمداً في ذلك على توسع الأفق الذي يتمتع به الأديب حتى يستوعب الموقف الذي يراه.

لا فهم دون افتراضات سابقة، والعقل مقولة أو بنية فلسفية أو درجة من درجات الحكم ليس لها القول الأخير، ولذلك ينبغي أن نعيد تمحيص علاقتنا بالتراث. التراث والنص المستشهد به ليسا عدوين للعقل والحرية العقلية على نحو ما كانا



في عصر التنوير والرومانتيكية. التراث يمدنا بقيار التصورات الذي نعيش في داخله، ويجب أن تنهياً للتمييز بين الافتراضات السابقة المثمرة والافتراضات التي تحبسنا وتعوق دون الرؤية والتفكير. ليس ثم تضاد باطني بين مطالب العقل ومطالب التراث. العقل دائماً في حاجة إلى رؤية تراثية. والتقاليد تمد العقل بجوانب التاريخ والحقيقة التي تعنيه.

يؤكد جادامر نتائج الاعتراف بأهمية الافتراضات السابقة، ويرفض رفضاً قاطعاً تفسير التنوير لكلمة العقل، ويعيد إلى مرجعية النص والتقاليد أو تحدريها إلينا المكانة التي لا نستمتع بها منذ عصر التنوير.

وفي ظل هذا كله يرفض جادامر فكرة التفسير الصحيح القائم المتفرد بذاته، ويرأها ضرباً من الطيش والاستحالة. (الحقيقة والمنهج ص ٣٧٥) فليس ثم تفسير لا يعتمد على الحاضر. والحاضر لا يثبت ولا يسكن أبداً. وكل نص سواء أكان من الكتاب المقدس أو من شكسبير، يفهم، لا محالة، في ضوء الحاضر، وموقفه التأويلي. وهذا لا يعني أننا نضفي مقاييس طائشة غير ملائمة على الماضي من أجل أن نفهم شكسبير أو الكتاب المقدس. لا بد من تداخل الحاضر والماضي، ولا بد من تذكر أن التفسير أمر نؤديه لحسابنا وليس هو بالشيء أو الصفة الثابتة المنفصلة عنا. لكن جادامر يؤكد في نطاق تعريفه لتاريخية التفسير أن المعنى لا يختلف الآن اختلافاً مطلقاً عما كان عليه عند قرائه الأوائل. ولأمر ما حرص علماء تفسير القرآن على أن يضعوا أقوال الصحابة والتابعين أو المأثور إلى جانب أقوال غيرهم من المتأخرين وأن يربطوا بينها. تاريخية التفسير تؤكد أن المعنى موصول بالحاضر وموقفه التأويلي. وحقيقة الوجود التي هي مناط التفسير أو مناط كل عمل عظيم لا تعني شيئاً مطلقاً مقطوعاً به مفصلاً وخصيماً لكل ما عداه.

عند جادامر نرى التوتر بين الحاضر والماضي أساسياً ومثمراً من بعض الوجوه في نظرية التأويل. ويعني جادامر بهذا التوتر منزلة بين الغرابة والإلف، بين تباعد الماضي واقتربه. منزلة بين الاتصال الوثيق والانفصال الواضح. (الحقيقة والمنهج ص ٢٧٩). التأويل إذن توسط يشمل الموضوع الذي نعيّنه والتراث

وهذا لا يعني أن التأويل يقوم على إجراء منهجي، قدر ما يعني توضيح الأوضاع التي يتم في ضوءها.

إن ما يتوسط النص لأدائه ليس شيئاً من وادي شعور الكاتب أو رأيه الخاص، إنما هو شيء مقصود لذاته ولحقوقه علينا. وبعبارة أفصح إن التفسير ليس تابعاً للمؤلف. كذلك التفسير ليس مهتماً بفكرة التعبير عن الحياة أو غيرها. اهتمامه ينصب على حقيقة شيء بغض النظر عن الشخصية من ناحية والشيء الخارجي للمفرد بنفسه من ناحية ثانية. ومن المنطقي أن يكون عمل أدبي معاصر ذا مغزى عظيم بالقياس إلينا نحن الذين نعاصره. ولكن علمتنا التجربة أن الزمن وحده يفصل بين المهم وغير المهم. وليس سبب هذا أن المسافة الزمنية تقضي على الاهتمام الشخصي. وإنما السبب أن الزمن يقدر على استبعاد العرضي أو غير الجوهري، ويأذن للمعنى الحقيقي الذي ظل مختفياً بأن يظهر أو يتضح. ولهذا فإن للمسافة الزمنية وظيفة سلبية ووظيفة إيجابية، المسافة الزمنية تساعد على انقراض بعض الأحكام أو الأفكار السابقة، وتساعد أيضاً على إظهار أحكام أخرى أوثق صلة بالفهم الحقيقي (الحقيقة والمنهج ص ٢٨٢).

ولهذا نرى فائدة الفاصل الزمني الذي يشبه فكرة المسافة الاستيطانية التي تمكن الرائي من الانسجام مع العمل الفني دون أن يتعثر في ملاحظة الطلاء على وجوه الممثلين. وعلى الرغم من الشعور الضروري بالحضور وأن الماضي أصبح حاضراً فمن المفيد للتأويل تذكر فكرة الماضي الزمني نفسها. ومع مضي الزمن ندرك ما يقوله النص، ونلمح تدريجياً أهميته التاريخية وقدرته على أن يخاطبنا.

عمل التأويل هو فهم النص لا فهم الكاتب. وتصور المسافة الزمنية وتوكيد الفهم التاريخي للمعنى كلاهما يجعل هذه النقطة بينة بذاتها. إن التأويل لا يعبا بالعلاقة بين المؤلف والمتلقي، إنما يعبا بمشاركة الجميع في موضوع يؤديه إلينا النص. هذا أشبه بأن يجعل التأويل طقساً من طقوس الجماعة.

هذه المشاركة تؤكد أن المرء لا يتخلى عن عالمه قدر ما تؤكد أن النص

يخاطبه أو يخاطب عالمه الحاضر. المؤول يأذن للنص بأن يكون حاضراً معاصراً (الحقيقة والمنهج ص ١١٥). الفهم ليس عملاً ذاتياً بالدرجة الأولى، إنه وضع المرء في سياق التراث وانتقال التراث إليه. الفهم بعبارة ثانية مشاركة في جريان الثقافة في لحظة تمزج الحاضر والماضي. هذا التصور للفهم هو ما ينبغي أن نقبله نظرية التأويل عند جادامر. (الحقيقة والمنهج ص ٢٧٥). ليس المرجع في التأويل هو ذاتية الكاتب ولا هو ذاتية القارئ. المرجع هو المعنى التاريخي بالقياس إلينا في الحاضر الثقافي. وثم نتيجة أخرى للتاريخية الباطنية المتغلظة في فهم أي نص قديم هي أننا نعيد تكوين النص الأدبي، ونعتبر هذا العمل الرئيس للفهم. وقد احتفل التأويل قبل شلاير ماخر بإعادة تكوين المهاد التاريخي للنص الأدبي وتقرير السياق التاريخي الذي عاش فيه كما احتفل بالتفسير اللغوي. وقد أعطى شلاير ماخر للتأويل طابعاً سيكولوجياً وتبويماً أوضح، ولكنه افترض افتراضاً سابقاً أن إعادة تركيب السياق التاريخي عمل أساسي لفهم النص؛ فالكتب المقدسة ليست أدوات لازمنية ولا هي مظاهر خيال شاعري هارب. الكتب المقدسة لها صلاتها الجادة بالحقيقة التاريخية ولها لغتها التاريخية ولها شعوبها التاريخية أيضاً.

لاشك أن إعادة تكوين العالم الذي ظهر فيه النص وإعادة تمثيل نشوء النص ضروريان للفهم. ولكن جادامر يحذرننا أن نتصور إعادة التكوين على غير وجهه، فإعادة التكوين ليست هي الخطوة الأخيرة أو الأساسية في نظرية التأويل. ولا هي أيضاً مفتاح الفهم الحقيقي. إن ما يشغلنا في عملية إعادة التكوين ليس هو ما نعلنون له باسم الصورة الأصلية. إن الفهم ليس يتقرر تقرأ ملتماً صحيحاً إذا اعتبرنا النص إعادة لصورة سابقة. إن تاريخية الفهم عند جادامر لا تعني بحال مساهمة المنشا أو الأصل أو التطابق أو إعادة كل شيء إلى جنود واحدة. إن الفهم أو معنى النص يعتمد على الأسئلة التي نثيرها في الحاضر. إن فكرة الإعادة ليست هي لباب نظرية التأويل. استعادة تكوين أفق مضى لا تقل سخفاً واستحالة عن الجهد الذي يبذل أو يتحدث عنه لإحياء ما مضى ولن يعود أبداً. لننتحدث إذن في نظرية التأويل عن التكامل لا الإعادة أو تصور الماضي المنقطع المزعوم.

لقد أهملنا - طويلاً في تصور التأويل الأدبي والتاريخي أهمية عنصر التطبيق والاستخدام. وظيفة التفسير هي - كما قلنا - وصل النص بالحاضر. ولنضرب مثلاً على ذلك ما نصنعه في تفسير الكتب المقدسة والتأويل الفقهي القضائي. ففي كلتا الحالتين لا نكتفي بفهم النص وشرحه بطريقة عامة بل نوضح كيف يستطيع النص أن يخاطبنا أو يخاطب الموقف الحاضر. وهذا ما فعله محمد عبده ومحمد إقبال في العصر الحديث بطرق غير متشابهة. إن فهم النص ليس أمراً منفصلاً عن استخدامه في الحديث إلينا. ليس ثم خطوتان إنما هي خطوة واحدة مركبة.

لقد حورب في ميدان التفسير القرآني استخدام النص بطرق اعتبرت غير ملائمة. واضطر الباحثون إلى تمييز الاستخدام المعترف به، والاستخدام الذي هو أقرب إلى التضخم والإقحام أو الإيذاء.

لكن جادامر يصر على أن الفهم ينطوي - حتماً - على عنصر أو موقف حاضر. وذكروا تفسير الكتب المقدسة، والاجتهادات الفقهية بهذا الجانب المهم الذي يولف جزءاً أساسياً من مغزى النص بالقياس إلى ثقافة معاصرة. إن الرحابة الحقيقية التي يتمتع بها التأويل لا يمكن إنكارها أو التقليل من شأنها. هذا التجاوز للماضي الذي اتسمت به نظرية التأويل له وجهة خاصة تتمثل في أعمال المفسرين والفقهاء وعلماء الكلام والفيلولوجيا.

لكن جادامر هنا يقدم اقتراحاً مثيراً جداً: ينبغي على التفسير الأدبي في هذه الأيام أن يعود للارتفاع بالتأويلات القديمة اللاهوتية والفقهية. لقد اعترفت نظرية التأويلات في هذه الميادين بضرورة عبور المعسافة بين النص والموقف الحاضر. لم يكن فهم النص إذن يرادف إرجاعه إلى عالم قديم. فإذا قرأنا حكماً فقهياً، وإذا استمعنا إلى عظة وجننا الاتجاه إلى فكرة الخطاب والتواصل بين النص والرؤية الحديثة أو اللحظة الحاضرة. لقد استقر في الدوائر الكلامية والفقهية والدينية بعامة أن تفسير النص هو خدمته لنا، واعتباره مفتاحاً لنا نحن الآن. ولم يخطر لهذه الدوائر جميعاً أن تطابق بين اللغة وأي ظرف من الظروف التاريخية

مهما يكن لها من وقار. لقد استقر مرة أخرى في هذه الدوائر ما نسيته الدوائر الأدبية زمنًا طويلًا: أننا لا ننتمي إلى أشخاص ولا ننتمي إلى عالم قديم، ولا نرجع النص إلى كاتب أو شاعر أو شخص، ولا نفتي العمر بحثًا عن صيغة من الصيغ. استقر في وجدان هذه الدوائر أن الفهم وصال يجمع الأمة ويحركها نحو الحاضر والمستقبل. هذا هو التفسير.

لكن كثيرًا من الناس، في بيناتنا الأدبية، ما يزالون يعيشون في قبضة وهم رومانتيكي بعد فكرة المؤلف. ما يزال بعض الناس يترددون في أمر انتمائنا إلى النص بدلاً من انتمائنا إلى كاتب أو مؤلف أو إنسان. إن كثيرًا من المشتغلين بالنصوص ما يزالون يترددون في قبول مبدأ ثابت هو أن الفهم هو سلطة الحاضر، ومطلبه، وقوته في اجتذاب الماضي إليه، وتفاعله معه.

وهناك مظهر آخر للتأويل الفقهي والقضائي يجب الإصغاء إليه: فالمفسر هنا لا يتبع منهجاً بقدر ما يوفق وينظم العلاقة بينه وبين النص. إنه مشغول بمطلب النص ومقتضياته لا بمطلبه هو. إنه لا يريد أن يملك النص. إنه يريد أن يرى النص مفتوحاً مالِكاً لقارئه. إن تفسير إرادة الله أو إرادة القانون ليس عملاً من أعمال السيطرة، وبسط النفوذ. إنه خدمة للنص. خدمة لإرادة الله. هذا الإجراء لا يسمح بتسلط افتراضات ضارة، ولا يجعل أيًا منها بمنجاة من السؤال، إن المفسر لا يتردد في المخاطرة بأهوائه، ورغباته، ونزواته من أجل مواجهة خلاقة مع النص، وإعطائه حقوق السيادة. هذا التفكير عند جادامر يناقض مطالب نظرية القارئ ودعاؤها أحياناً.

يؤكد جادامر إذن، كما يوضح بالمر، على ضرورة فعل الخلق المستمر في تكوين الموقف الحاضر أو تكوين التأويل. لا يفرق بين مفهوم الحاضر ومفهوم الممكنات الثرة التي توجد في كل لحظة. التأويل كما قلنا ليس إعلاء لتطابق. إنه كشف مستمر سمته الأولى هي التغير. والحاضر نفسه يتغير على الدوام. هذه ملاحظات ضرورية لتتقية "التاريخية" من التلوث. ولكن الممكنات الخلاقة أو الحاضر أكبر منا: نحن نتقني أثرها. وهي لا تتقني آثار أحد أو بعض الآحاد. هذا

منطق جادامر: أن التاريخية حضور يتكيف فيه النص فلا يعود مغترباً مفصلاً. لاشك تمثل خدمة النص في التأويل "التاريخي" والأدبي تحدياً حقيقياً. النص لا القارئ له مطلبه، ومطلب النص هو نفسه مطلب اللحظة الراهنة. لكن النص لا يفرق، ولا يذل، ولا ينوّه شيء.

هذا توفير عجيب لفكرة التأويل التي تجعل النص والحاضر عاشقين يتعارفان ويتحاوران. المؤول بعبارة أخرى يوفق بين دعوى النص ودعوى الحاضر. ولا يخضع للنص خضوع من ينكر الحاضر ويغضي عنه. وهذا العمل المعقد هو الحوار أو الديالكتيك أو التفاعل والاندماج بين الآفاق لا يؤول إلى بعض الأفكار المحدودة أو المقررات. مآله وهم السؤال. لقد خلص جادامر إلى أن النص سؤال، وأن الحاضر سؤال ومخاطرة. ومايفتأ جادامر يقول إن تأويلات الكتب المقدسة وفقهاؤها أصح وأبقى من صنيع الأدباء والمعنيين بالأدب والتاريخ بمعنى المضي والانقطاع والسببية.

لقد نظر قوم إلى الكتب المقدسة في ضوء ما يسمونه العقل والعلم، وتجاهلوا النداء الشخصي الذي توجهه إلينا، لقد أرادوا أن تصمت هذه الكتب، فلا يسمع تحديها وسؤالها الملح لذات الإنسان. كثير من الناس، بعبارة أخرى، لا يريدون الإصغاء لأن مهمم الاختبار والقياس. إنهم ضحايا النزعة الذاتية التي أرساها العلم الحديث. لقد خيل إليهم أن الكتب المقدسة يجب أن تخضع لمقياس ثابت لا يناقش هو مقياس العلم. وهكذا نجح كثيرون ودفعوا ثمن هذا النجاح الرخيص. لقد بهرهم العلم، ونسوا فكرة الرسالة، ولم يستطيعوا معاملة العلم ذاته من بعض الوجوه. لقد استطاع المنهج العلمي أن يقاوم فكرة الإصغاء لأنه يتبع مبدأ السيطرة والغلبة.

لقد أكد هايدجر الخطر الناجم عن فقد الإصغاء والتحيز للعلم، وكأنما كان التأويل محتاجاً إلى تأجيل الحساسية العلمية ذات التكاليف الباهظة. والفهم التاريخي بمعناه الفينومولوجي هو الدواء الذي يقدمه جادامر. ومعنى شاعر قديم لا يتم فقط من خلال الكلمات المنقوشة على الصفحات، قراءة العمل واقعة أو حادثة في زمان. معنى العمل نتاج التكامل بين أفقنا الحاضر وأفقه.. فالصلة بالحاضر ماثلة

على الدوام في كل فهم. ولا صحة للدعاء بأن فهم قصيدة امرئ القيس أو لبيد تحتاج منا إلى أن نعود إلى البيئة أو العالم القديم قبل الإسلام، وأن نترك عالمنا الذي يحيط بنا ونحيط به الآن. حقاً إننا قد نتصور هذا العالم تصوراً ما، ولكنه لا يطغى ولا يملئ علينا شيئاً.

إننا نخلق العالم القديم خلقاً آخر في ضوء معطيات وممكنات جد حديثة. قد نحتاج حقاً إلى شيء من حساسية الماضي، وأن نفرق تفرقة ما بينه وبين الحاضر. لكن هذه الحساسية أو التفرقة لا تتوونا ولا تقهرنا. إنها مسافة تمكنا من أن نمسائل الماضي والحاضر جميعاً. الفهم ما يزال رهيناً بأن نتصور الماضي حياً. ونحن إذن في الفهم لا نصف شيئاً ماضياً، وإنما نكون تساوياً حديثاً. ولكن معظم الناس - حتى الآن - تسيرهم فكرة الوصف، والماضي، والدلالة الحرفية التي تعبر عنه. إننا نتخير ما نراه ضرورياً في الماضي، وندخله في عباب لحظتنا الحاضرة أو تجربتنا للوجود.

يجب، كذلك، ألا نخدع بعبارة العمل الأدبي المغلق. بفضل هذا الاكتفاء الذاتي نتصور تصوراً أفضل مدخل العمل في صناعة الحاضر والمستقبل. ولا شيء مطلقاً يحول دون هذه البصيرة الأساسية أو حديث التراث إلينا. هذا السذي يسميه جادامر باسم الوعي التاريخي الذي لا ينفصل عن بؤرة الحاضر.

ومن المهم أن نتابع جادامر قليلاً في تعرفه على ملامح الجدل أو التاريخ الذي يحفل به. فهناك عدة تفرقات أساسية مفصلة، فقد يمثل المفسر المخاطب من حيث هو موضوع في حقل ما، وقد يمثل من حيث هو إسقاط يعكس، وقد يتمثل أخيراً في شكل تراث يتحدث. والوجه الأخير هو الذي يعني جادامر في تصور الوعي التاريخي.

في القسم الأول من علاقة المؤول والتاريخ أو الأنا والأنثى ينظر إلى الشخص الثاني نظرنا إلى شيء خاص في داخل تجاربنا. شيء ينفصنا غالباً في تحقيق أهدافنا. ويستحيل الأنثى إلى حد كلي. وفي داخل هذا التناول يتم التفكير الاستقرائي. فإذا استخدمنا هذا النموذج في تتبع العلاقة التأويلية بالتراث وقعنا في

أسر تطبيق المناهج والموضوعية. أصبح التراث موضوعاً منفصلاً عنا، لا يتأثر بنا، وسرعان ما نخدع أنفسنا فنتصور أننا نستطيع أن نكتسب معرفة معينة بما يحتويه التراث إذا استبعدنا العناصر الذاتية من علاقتنا به. هذه الموضوعية ذات التوجه المنهجي تسود غالباً في العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية إلا إذا تدخلت فيها الفنونولوجيا. لكن المنهجية العلمية لا تستطيع أن تخدم الأنظمة التي تحفل بالتجربة الإنسانية ولا تستطيع أن تكون مرتكزاً للوعي الذي يقوم على التاريخ لا على الانفصال والانقطاع.

وهناك طريقة ثانية لتجربة الأنت وتفهمه من خلال اعتباره شخصاً، ولكن جادامر يرى أن هذه العلاقة الشخصية تظل سجيئة في الأنا أو مجرد انعكاس لها.

يفرق جادامر بين علاقة الأنا بالأنت ذات الطابع التلقائي والعلاقة الانعكاسية. هناك دائماً خطر أن يعامل كل شريك صاحبه هذه المعاملة الانعكاسية الطاغية. وبعبارة أخرى إنه يدرك حق الآخر من خلال ذاته هو، وهكذا تفرغ العلاقة من التلقائية التي ندعوها. ولهذا يرفضها جادامر.

المعرفة التاريخية بالمعنى الفنونولوجي تهتم بالآخر من حيث هو آخر لا من حيث صلته بفكرة كلية. ففي دعوانا أننا نعرف الآخر قد تكمن هذه الأخطاء التي أشار إليها جادامر. نحن كثيراً ما نختصر هذا الآخر اختصاراً مريباً ونحوه كما رأينا إلى مفهوم أو أداة. ومن الممكن أن يستحيل الموقف الحاضر والتراث في هذا الإطار المختزل إلى سوء فهم رائع. وباسم الموضوعية وشروطها نحاول - في الحقيقة - أن نكون سادة على كل شيء متوهمين أن التاريخ شيء مستقل يشار إليه على مبعده من الكينونة. إننا على هذا النحو نهزم مغزى التاريخ ونحوه إلى موضوع.

جادامر يبحث عن التفتح الحقيقي على الأنت: على الحاضر والتراث. في هذا التناول لا يسقط الأنا شيئاً أو يفرضه بل يدع شيئاً يتكلم. إنه يصغى أو ينزل عن كثير من الاعتبارات أو ينحني في ديموقراطية أو تواضع غريب. ويعبر جادامر عن التفتح بكلمة الاستماع. والاستماع عنده نقيض السيطرة. الاستماع يعني أيضاً أن



ندع الآخر يغيرنا أو يشكلنا. هذا ما يعنيه جادامر من وراء مصطلح خاص يسميه الوعي التاريخي. حذار أن نخلط بين مفهومين متميزين للتاريخ.

هذا الوعي لا يمكن أن يوفي حقه إذا تصورنا النص تصوراً مسلياً بحجة البحث عن الموضوعية والماضي فلا نناقش النص ولا يناوشنا. التأويل عند جادامر على مبعده من وهم تأجيل الحاضر أو إخراجه من دائرة التساؤل. إن التاريخية الخاطئة تغري الناس بأن يجحدوا كل شيء في الحاضر باسم التراث، حقاً إن الحاضر ليس قمة الحقيقة؛ فالحاضر مسؤول أمام حقيقة النص. الوعي التأويلي لا يتحقق من خلال يقين ذاتي منهجي بالانفصال بل يتحقق من الاستعداد للتجربة والتفتح الذي يتمتع به إنسان مجرب لا إنسان تحكمه بعض المبادئ والمقررات. هذا هو تعريف الوعي التاريخي المنتج لا المحكوم. ربما لا يملك المرء كثيراً من المعرفة الموضوعية لكنه يملك كثيراً من التجربة التي لا تثقل الانضباط الموضوعي دائماً لكنها أنضجته وجعلته يتفتح على التقاليد والماضي. وهكذا نرى أن تصور التجربة ذو صلة عميقة بفهم التأويل عند جادامر.

بدأ جادامر فحص تجربة التأويل بنقد التصور الشائع للتجربة. هذا الذي يتجه كثيراً نحو إدراك حسي ومجموعة من المعطيات المتعلقة بالمفاهيم. وبعبارة أخرى إننا نميل اليوم إلى أن نحدد التجربة بطريقة تخدم المعرفة العلمية وتتجاهل التاريخية الباطنة للتجربة. وفي هذا الصنيع نحقق دون وعي هدف العلم وهو تلقية التجربة من "الشواذب" التاريخية العالقة بها حتى يستقيم لها الموضوعية المبتغاة. ومن خلال التنظيم المنهجي الصارم نسلل التجربة العلمية الموضوع من لحظة التاريخ وتعيد تكوينه بطريقة ثلاثية المنهج. وهناك فيما يقول جادامر هدف مشابه في حقل اللاهوت والفيلولوجيا يقوم على مزاعم المنهج التاريخي التي تعكس الغضب العلمي الحريص على أن يجعل كل شيء موضوعياً وقابلًا للتحقيق. وكلما انتشرت هذه الروح خيل إلى الناس أن الحقيقي هو الشيء الذي يقبل الإثبات العلمي. وهكذا لا مكان واضح الآن للجانب التاريخي الذي لا يقبل هذا الإثبات. ونتيجة لهذا أصبح تعريف التجربة ضيقاً وموجهاً لأهداف دون أهداف.

حارب جادامر التعرف القائم على المفهوم وقابلية الإثبات العلمي، وقدم التصور الديالكتيكي التاريخي للتجربة حيث لا يكون التعرف مجرد إدراكات حسية بل يكون واقعة أو لقاء. وعلى الرغم من أن جادامر لا يشارك هيجل افتراضاته ونتائجها فقد وجد عنده الوصف الديالكتيكي للتجربة. وكان هذا مبتدأ الهرمنيوطيقا الجدلية التي سعى نحوها جادامر.

التجربة، كما يحددها هيجل، نتاج التلاقي بين الوعي وموضوع ما، ينكر جادامر بعض عبارات هيجل عن حركة التعرف وتأثيرها على الموضوع وطريقة الإدراك معاً. ومن خلال المعرفة ينشأ موضوع جديد.

يؤكد هيجل اعتماد المعرفة على تكوين جديد من خلال عنصر النفسي. وبعبارة أخرى يرى هيجل موضوع التجربة يتغير كما يتغير العارف نفسه من خلال إدراك الشيء بطريقة مختلفة. فالموضوع الجديد حقيقة جديدة غير الحقيقة السابقة التي أفادت زمناً ما. ولكن هيجل يعتمد على مبدأ موضوعية الوعي التي ينازعها جادامر زاعماً أن التجربة تتجاوز هذا الوعي وتعلو عليه.

جادامر يؤكد كثيراً أن التجربة لها إنجاز ديالكتيكي يتعلق بالفتح لا بالتعرف المحدود. ومن الواضح أن كلمة التجربة هنا لا تعني عند جادامر نوعاً من المعرفة الإخبارية المتعلقة بهذا الشيء أو ذلك. جادامر يستعمل كلمة التجربة استعمالاً أوثق صلة باللغة المعتادة. التجربة تشير إلى احتشاد الفهم بطريقة نسميها باسم الحكمة التي لا تتصل بفكرة الموضوعية ولا يمكن تطبيق الموضوعية عليها. مثال ذلك رجل ظل طوال عمره يعامل الناس واكتسب لذلك قدرة على تفهمهم نسميها التجربة. هذه المعرفة ليست معرفة ذات قالب موضوعي علمي، ولكنها جزء من نسيج اللقاء المفسر معهم. ومع ذلك لا يمكن أن نزع أنها قدرة شخصية خالصة. إنها معرفة بكيفية حدوث الأشياء أو معرفة بالناس لا يمكن أن تصاغ في حدود مفهومات دقيقة.

كلمة التجربة غالباً ما توحى بالتمو وتجدد الفهم. إنها كسب مستمر، ولا يستطيع أحد أن ينجينا منها. إننا نحب أن نعفي أولادنا من التجارب غير السارة التي

خضناها نحن. لكن لا أحد يستطيع أن يعفيهم من فعل التجريب ذاته لأنه يولف الطبيعة التاريخية للإنسان. يقول جادامر التجربة بمعناها الدارج تحررنا بطرق متنوعة من الأوهام التي نشأت من التوقعات السابقة. هذا التحرر مؤلم وغير سار، ولكنه لا يعطي للتجربة لوناً أسود بل على العكس يمكننا من أن نتمسك بالطبيعة الباطنية. لكن التوقف، والنفي والتوهم مكونات التجربة المتكاملة عند جادامر، إذ يبدو في وجود الإنسان التاريخي لحظة تتأبى على التوكيد، والتوافق والتطابق، لحظة من النفي لأنها تجافي التوقع. وما يوافق التوقع فليس أهلاً لكلمة التجربة.

وليس من الغريب في هذا الجو أن يحتفل جادامر بالتراجيديا اليونانية التي تقوم على التعلم من خلال المعاناة. والمقصود من كلمة التعلم هنا ليس المعرفة العلمية ولا مجرد المعرفة التي تمكننا من التفوق، والمهارة، واجتياز العقبات في موقف مماثل. أولى بكلمة التجربة كل ما ذكرنا بحدود الوجود الإنساني من خلال الألم والقسوة والمعاناة. التجربة إذن في اصطلاح جادامر هي الشعور بالحدود والتناهي. ولذلك ندرك أننا لسنا سادة على الزمان. والرجل المجرب حقاً يعلم أن لكل توقع حدوداً، ويعلم أن تخطيط الإنسان مزعزع لا أمان معه. وهذا لا يجعله جامداً مسرفاً في تقرير الأمر وتوكيده بل يجعله أقدر على التفتح وتقبل التجربة الجديدة.

وهنا يقول جادامر إن التاريخية التي يؤكدنا هي هذا النوع من كبح التوقع والتطلع إلى المستقبل إلى جانب الدرس الذي تعلمناه من التجربة الماضية. إن كل خطة ناقصة لا تنسم بالكمال. وبعبارة أخرى يقول إن التجربة الحقيقية (أو التاريخية) هي اصطدام قوتنا وأفاننا العقلية بحدود معينة لا تتجاوزها. يقلل جادامر من شأن القدرة على التوقع والتخطيط والتفتح المطلق نحو المستقبل. هذا ما يسميه جادامر الوعي التاريخي المنتج، وما يسميه باسم التقاليد أو التراث، وما يسميه كذلك باسم التأويل. هذه الكلمات الثلاث شديدة التدخل.

التأويل تجربة التراث أو مواجهته بهذا المعنى. التراث ليس حادثة ولا طائفة من الحوادث العابرة التي يعيها الإنسان ويتحكم فيها. الموروث ليس شيئاً يخضع

لإرادتك بسهولة ولا هو أمر عرضي قابل للزوال، ولا هو ماض كان ثم انقطع، ولا هو شيء بعيد يقابل حاضراً آخر قريباً، ولا هو موقف شخصي يعني بعض الناس دون بعض. التراث - هذه الكلمة غير الوضيفة تماماً لغة. واللغة تتطوّر وتتكلّم وتحوّل. اللغة هي المخاطب الأكبر. والمخاطب ليس موضوعاً ولا شيئاً. إنه كائن مستو قائم له جيروت ونفاذ. التراث إذن ليس طائفة معينة من أفكار وتذهب، وأفكار تجيء. التراث، بوصفه لغة، روح عظيم تشارك فيه وتقترب إليه. وحينما نقرأ نصاً ونبلو معناه يتمثل هذا التراث بقوته المزدوجة: مناوأة من جانب وتجارب اللاموضوعية التي تشارك فيها من جانب ثانٍ.

والنص أو أنت، ليس يقرأ بوصفه تعبيراً عن حياة صاحبه. النص ذو معنى خاص يتميز من شخص قائله. قوة القول لا تسكن في نفس قائل، وإنما تستقر في القول ذاته. نحن نتحول إذن من المؤلف إلى التراث الذي يخاطبنا من خلال النص، ويفرض بعض مطالب على القارئ. التراث في عبارات جادامر علاقة "أنا وأنت". وبعبارة ثانية يجب أن نسمح للنص بأن يتحدث، وأن نسمح للقارئ بأن يستمع ويشارك. كلا الحديث والاستماع موضوعه الحوار. والحوار سؤال وجواب. لكن الحوار حول أمر مهم يتواضع أمامه المسائل والمجيب بوصفهما شخصين اثنين.

يذهب جادامر إلى حد القول إن بنية السؤال كامنة في كل تجربة. والسؤال يعني أن الأمر قد جرى على خلاف ما افترض من قبل. التجربة مؤداها سؤال: جادامر يؤمن بأن التجربة تفتح محدودية وجودنا وتناهيها، وتفتح الإحساس بالصيرورة. كذلك يقول إن السؤال يعني أن هناك جدراً من النفي أو اليقين بأن شيئاً لا نعرفه. كل سؤال اعتراف بأننا لا نعرف، وأن الجواب لم يتقرر بعد. وكان كل جملة خبرية منطقية على سؤال. وتبعاً لهذا لا يكون السؤال البلاغي سؤالاً حقاً، ليس السؤال إذن رغبة في التيقن مما عرفناه، ولا هو رغبة في الامتزادة.

كان سقراط سيد المسائلين، ينتقل بين السؤال والجواب، بين المعرفة وعدم المعرفة، لكن طلاقة السؤال ليست تامة لأن للسؤال - دائماً - اتجاهاً خاصاً.

والسؤال يتضمن اتجاه الجواب. السؤال يلقي الضوء على موضوعه، ويفتح أبوابه. لكن الجواب الذي نقدمه لا يمنع من إعادة فكرة السؤال مرة أخرى. لذلك كان التحول إلى السؤال عملاً يجوز الخلاف فيه. إن افتراض السؤال، بعبارة أخرى، ليس بالأمر اليسير الألي. السؤال تأويل، وليس أقل من ذلك. "السؤال" معرفة من جهة ونفي من جهة. السؤال هو مغزى تحدد القدرة، وهو تحول بعض المقررات والافتراضات تحولاً مهماً. وكل طائفة من المواد يمكن أن نثير حولها ضرباً من التعجب أو الاندهاش أو الثغرة والسؤال. السؤال قمة الانغماس في النص أو التراث.

السؤال قمة التأويل لأنه ينطوي على اتجاه الجواب وحدوده وطاقته. السؤال بداهة يختلف في حالة النزاع عنه في حالة الحوار. الحوار لا يحاول مناهضة المحاور، ولا يتعرض لقضاياه ابتغاء هزيمته، الحوار ولي الموضوع نفسه. والمتحاورون يبحثون عنه، لا يبحثون عن فكرة الغلبة والتأثير. ولهذا نجد الحوار عن المحبة أو الأخلاق أو العدالة يتحرك في اتجاهات لا يمكن التنبؤ بها لأن المشاركين يعملون في هدي الانغماس المشترك في موضوع بعينه. لا يحاول أحد المشاركين إسكات الآخر شهوة وغلباً، وإنما يحاول - عند الحاجة - إظهار القوة التي تكمن فيما يعتقده. وهكذا يخلص جادامر إلى أن محاورات أفلاطون ذات أهمية عصرية عالية.

الحوار هو التعبير الحقيقي عن التأويل، وهو ما يسميه جادامر باسم التراث. التأويل أو التراث فن الأخذ والعطاء بمعنى أننا نحول العبارات الثابتة إلى سؤال، وحوار أو حديث أو حركة. التأويل هو إثارة السؤال المنبثق من حركة النص. سؤال النص للقارئ، وسؤال القارئ للنص. التأويل إذن أسلوب ثقافي معين يسميه جادامر أحياناً باسم التحرر القلق من الأوهام.

غاية جادامر إذن ليست تقريرية - إن صحت هذه الكلمات، ليست دفاعاً إيديولوجياً - وليست ولعاً بتجميل النص أو دعاية فخمة له. النص مهمته الخروج من حالة التوكيد إلى حالة السؤال والجواب. جادامر يبحث عن ديموقراطية الحوار، ولا يبرح ذهنه قط سقراط وهو يجوب كل مكان مثيراً للسؤال والجواب. جادامر

مسوق بنفس الشوق إلى السؤال، وحركة الذهن، ومشاركة الجميع، وولادة المعرفة وبقاء وهجها الذي يتعرض للخفوت إذا نحن غفلنا عن حاسة السؤال. السؤال باق يتحرك نحو الجواب ويجاوز الجواب. هذه الصلة المتوترة بين الإثبات والسؤال، الصلة المتوترة بين النفي والإثبات، الصلة المتوترة بين الماضي والحاضر. السؤال بمعزل عن البلاغة، والمنطق الصوري، والخطابة، والمنازعة، والإغراء المستمر بأن تكون تابعاً أو متبوعاً. السؤال المناسب هو التفسير المناسب. يكاد جادامر يسوي بين كلمة السؤال وكلمة المعنى.

يَعَجِبُ جادامر ضمناً من شروح تُدعى دون أن تقدم على سؤال. بل نفترض أن كل شيء مقرر معلوم أو مرسوم يحتاج إلى أن يزاح عنه الغبار فحسب. كم من تعليقات على النصوص لا تثير شيئاً لأنها لا تستفسر عن شيء. كم من كلمات تستبدل بكلمات. وكم من عادات غريبة على التفسير الحقيقي. كم من شروح وهمية لا قلق فيها ولا حيرة، لا تلتفت إلى اليمين واليسار. كم من مزاوالت تدعي أن المعنى قر في النص واستراح فما يحتاج إلا إلى يد خفيفة ضعيفة تلمسه فيظهر. وليس ظهوره عند كثيرين أمراً صعباً. وكم من اعتقادات تفرق بين فكرة التجربة وفكرة السؤال. كم من محاولات يعتقد أصحابها أن اللغة إسناد معلوم، وليست بحثاً عن إشكال الإسناد. كم من قراء يعتقدون أن البحث عن السؤال تكليف خارجي للنص. السؤال هو النص، وشرفه أو كرامته في الوجود، لكن هؤلاء لا قبل لهم بتحمل تبعات الثقافة، لأن الثقافة في نظرهم مقررات صافية تنقل من جيل إلى جيل على بغير.

السؤال غور الثقافة، ولباب التراث، وقلق الإنسان، ووضع الوجود موضع الاندهاش والترقب والتوقف. إن النص يفهم فهماً سطحيّاً في كثير من الأحيان، يفهم في ظل القضايا العارية من السؤال. النص جوهره مواجهة المؤول بسؤال يحاول الخوض فيه أو تقلبيه على بعض الوجوه. والتفسير الموثق هو الذي يعثر على السؤال الرابض في النص دون سواه. السؤال عمل يقوم على التخلي في سبيل الاصطفاء. وبعبارة أخرى يقوم المؤول بالتعرف السائل على اتجاه النص. واتجاه النص موصول - بداهة - بأفق من آفاق المعنى أو الريب والسؤال.

لا أحد ينكر أن النص طائفة من القضايا القليلة غالباً. ولذلك يشكل جواباً عن سؤال حول موضوع. فإذا ربطنا بين الفهم وفكرة السؤال كان من الضروري أن نذهب إلى ما وراء النص من أجل أن نهض بتفسيره. وكان من الضروري أيضاً أن نسأل عما حذفه النص. إن النص، بعبارة أخرى، حوار بينه وبين غيره من النصوص المحذوفة. لذلك كان من الطبيعي من أجل كشف النص أن نتجاوزه خلافاً للمعتقدات الشعبية الواسعة الانتشار. إن أفق النص هو أفق سؤال يحيط لا محالة بإجابات أخرى ممكنة. التفسير تواصل أسئلة أو تواصل النصوص الخلاق للأسئلة. (الحقيقة والمنهج ص ٣٥١ - ٣٥٢). إن معنى جملة من الجمل موصول بسؤال، ولذلك يمضي - حتماً - إلى ما وراءها. هذا أمر حتمي بالقياس إلى إنسانية التفسير. وما ينبغي أن نكتفي بأن نزيد العبارات الواضحة وضوحاً، فالنص ينبغي أن ينسب إلى أفق سؤاله.

وقد وضع كولنجود هذا المبدأ وهو يبحث أمور التفسير التاريخي. قال إن فهم حادث تاريخي يعني إعادة تكوين السؤال الذي أجاب عنه الناس في تصرفاتهم. يرى جادامر أن كولنجود أحد المفكرين القلائل الذين يحتفلون بتشييد منطق السؤال والجواب. وإن يكن هذا الجهد مائزاً محتاجاً إلى الدعم والشمول والتنظيم.

ومهما يكن فإن إعادة تكوين السؤال الذي ينوب عن النص لا يمكن أن يعتبر عملاً مغلقاً على نفسه. ذلك أن جادامر مشغول، كما ترى - بما يسميه النظر الفونولوجي أو فحص الوعي التاريخي. وأفق النص يقترب اقتراب مساعلة من أفق المفسر. والمفسر لا يترك وراء ظهره أفقه حين يفسر. لكنه يوسعه ليندمج في النص الذي يعني به. وليس هذا بمسبيل من إيجاد مقاصد كاتب النص القائمة بالفعل في التاريخ. المفسر يكشف حديث التراث الخلاق في النص. وحوار السؤال والجواب ينحو نحو تفاعل الآفاق الكلي أو الشامل والمؤسس في كينونتنا. ولهذا فإن مواجهة أفق النص المنقول تضئء أفق المفسر، وتساعد على انكشافه وتفهمه لذاته. إن قراءة النص تعتبر لحظة تكشف أنطولوجي، أو حدثاً يبرز فيه قدر

من النفي، أو التحقق من وجود شيء لا نعرفه، والاعتراف بأن الأشياء كانت مختلفة عما نفترض.

قراءة النص إذن واقعة تتكون، وليست عثوراً على أنظمة مجردة، حقاً إن جادامر يستعمل كلمة البنية، ولكن البنية هنا مثل أو تجربة يتكشف فيها السؤال والجواب. والسؤال والجواب يؤلفان تصوراً فنومولوجياً لا تصوراً منسوباً للدراسة البنائية المألوفة التي تهمل التجربة في سبيل البحث عن النظام. وبعبارة أخرى كانت الفنونولوجيا أداة استيعاب كلا الطرفين وإمagemهما معاً في ظاهرة القصد.

القراءة في نظر جادامر حوار أكبر من البنية المجردة. البنية المجردة لا إنسانية ولكن الحوار هو طبيعة الوجود. وهنا يأتي دور البحث عن الوسيط الذي يتكشف من خلاله الوجود أو واقعة الحوار بين السؤال والجواب. الوسيط الشامل الذي تتداخل فيه الأفاق أو تندمج. الوسيط الذي يحفظ ويخفي التجربة الجمعية لشعب بأكمله، الوسيط الذي لا يفصل عن التجربة ذاتها ولا يفصل عن الوجود هو اللغة.

ويرتكز تصور جادامر للغة على رفض نظرية العلامة. طبيعة اللغة أكبر من العلامة. ولذلك يتجاهل جادامر الإلحاح على فكرة الوسائل أو الأدوات، ويشير إلى طابع اللغة الحية ومشاركتنا فيها. لقد ناضل جادامر كثيراً تحويل الكلمة إلى علامة. العلامة هي قاعدة العلم، ومثل العلم هو الدلالة المضبوطة والمفاهيم التي لا التباس فيها.

لقد شاع تصور الكلمات علامات حتى احتجنا إلى تذكر المجال اللغوي في خارج المثل العلمي الذي يقوم على علامة دقيقة تامة الوضوح. لقد بقي عباب اللغة في طريقه لا يتأثر كثيراً بفكرة العلامات. إن فكرة العلامة تحرم الكلمات من قوتها الأصلية، وتجعلها أدوات أو إشارات فصص. وكلما نظرنا إلى الكلمة نظررتنا إلى العلامة تحولت علاقة الكلام والتفكير الحميمة إلى علاقة أداة. تصبح الكلمة في ظل العلامة مجرد أداة في مقابل الشيء الذي يشار إليه. ويستحيل - على هذا النحو - أن نرى أية علاقة حميمة بين الكلمة وملولها أو ما تشير إليه فهي ليست



سوى علامة. ومن هنا يبدو التفكير منفصلاً عن الكلمات فهو لا يستعملها إلا من أجل الإشارة.

وقد تتبع جادامر نشأة نظرية العلامة في الفكر الغربي، وبين كيف أن الكلمة مثل العدد باتت، في ظل فكرة اللوجوس، منذ وقت بعيد، مجرد أداة لوجود سبقت لنا معرفته وتحديد تحديداً حسناً. وهنا لا نتساءل عن وجود الكلمات كوسائل تفهم بل نسأل عما تؤديه العلامة لمن يستعملها. وبعبارة أخرى إن العلامة تقتضي منا أن نفصلها، وأن نخلو في تقدير تميزها، وتقدير وظيفتها الإشارية، وكونها أداة تستخدم لفرض معين لا أكثر. (الحقيقة والمنهج ص ٣٩٠).

العلامة تختفي وراء وظيفة الإشارة، وليس لها أهمية ذاتية. كذلك تكون الكلمة في "عنة" العلامة، فلا نحسب حساب قوتها على كشف الوجود، ونظل نبدأ ونعيد في أن اللوجوس أو قوة المنطق تمد العلامات بحقيقة معدة معلومة من قبل. وهنا تكون المشكلة الوحيدة في جانب من يستعملها. وعلى هذا النحو لا يمل الناس من تأكيد فكرة أداة الإبلاغ، فاللغة ينظر إليها بوصفها أداة منفصلة تماماً من وجود الشيء الذي نتأمله.

وجادامر لا يبرىء فلسفة إرنست كاسيرر في اللغة من حيث هي شكل رمزي. إن وظيفة الأداة مازال نقطة البدء والأساس. وإن حاول كاسيرر أن يحسنها. جاهد جادامر ليقول إن كاسيرر، واللسانيات الحديثة، وفلسفة اللغة قد أخطأت الطريق حين جعلت شكل اللغة أو العلامة بؤرة اهتمامها. هل اللغة من حيث هي لغة شكل رمزي، وهل تقي فكرة العلامة بتفهم ما نسميه لغوية التجربة الإنسانية. أليست العلامة تصوراً راكداً يختلس من الكلمة حقيقتها كواقعة قوية تتجلى. أليست الكلمة أكبر من فكرة العلامة أو مجرد الأداة في يد ذات من النوات.

اللغة، فيما يرى جادامر، ليست علامة ولا شكلاً رمزياً خلقه إنسان. فماذا تكون. الكلمات، أولاً، ليست أشياء تنتمي إلى إنسان، إنها تنتمي، على العكس، إلى الموقف. المرء يبحث عن الكلمات التي تنسب إلى الموقف. قد نقول الشجرة مورقة. ليس المهم هنا هو شكل العبارة أو كونها شيئاً صنعه إنسان. الحقيقة

المهمة هنا هي انكشاف الشجرة في ضوء معين. قائل العبارة لم يخترع كلماتها، ولكنه تعلمها. وتعلم الكلمات عملية تدريجية من خلال الانغماس في تيار السُّرَّات. القائل لم يصنع كلمة ولم يهب لها معنى. لكن نظرية اللغة دأبت على مثل هذا التصور.

يؤكد جادامر أن الكلمة اللغوية ليست علامة نقبض عليها، وليست شيئاً يجعله المرء علامة ليوضح شيئاً آخر. كلا الافتراضين أو الاحتمالين خطأ. فمثالية المعنى تكمن في الكلمة ذاتها. فالكلمة كانت وستظل دائماً ذات معنى (الحقيقة والمنهج ص ٣٩٤).

كذلك التجربة ليست معطى غير لغوي يبحث له المرء عن كلمات. التجربة والفهم كل ذلك لغة نافذة عميقة الجذور، وحينما نصوغ قضية نستعمل كلمات تنتسب من قبلنا إلى الموقف. واختيار الكلمات ليس عملاً عشوائياً لأنه يتكيف مع مطالب التجربة ذاتها. الكلمات، في منطق جادامر ليست تعبيراً عن مزاج شخصي، بل هي تعبير عن موقف وجود. والتفكير الذي يبحث عن عبارة لا يصل نفسه بطبع شخصي بل يصله بمادة أو حقيقة. (الحقيقة والمنهج ص ٤٠٣).

يؤكد جادامر العلاقة الوثيقة بين الكلمة والتفكير مستشهداً بمبدأ التجسيد في المسيحية. التجسيد الذي هو لب التثليث، ولب الوحدة الباطنية للقول والتفكير. الكلمة إذن ليست عملاً شخصياً. ولا ترجع إلى الذات. الكلمة مثل حقيقة التثليث تظهر من خلال مادة معينة بواسطة الذهن.

من الخطأ أن ننصور اللغة والكلمات أدوات للذاتية، وأن نعتبر العلامة هي نقطة بدء اللغة. العلامة متجهة إلى ذات ومطالبها، العلامة موقف ذاتي، واللغة موكولة بوجود شيء والقصد إليه وإظهاره. قوة الكلمة لا العلامة هي الحقيقة الأساسية. العلامة نمط من فصل الشكل عن المحتوى ونمط من خدمة مفهوم الأداة. فكرة العلامة في رأي جادامر تختصر وتنوّه فكرة التراث وما تؤديه إلينا. العلامة نوع من فصل اللغة عن التفكير.

وحدة اللغة والتفكير أو الطابع القصدي الموضوعي كلاهما يدحض فكرة

العلامة. اللغة خلافاً للعلامة ظاهرة محيطة كالفهم تماماً تطوق كل شيء. اللغة مثل الوجود والفهم لا يمكن أن تعتبر أداة أو علامة. اللغة حقيقة الحقائق، ولذلك فهي غير منظورة.

اللغة الحية المملوءة التي تحيط بكل فهم وكل تفسير للنصوص مندمجة في عملية التفكير وعملية التفسير. وإذا أصررنا على فكرة العلامة فلن يبقى في أيدينا من اللغة والتفسير إلا أقل القليل (الحقيقة والمنهج ص ٣٩٢).

وظيفة اللغة ليست الإشارة إلى الأشياء، واتجاه اللغة ليس اتجاه العلامة من الذات إلى الشيء المشار إليه. اتجاه اللغة أو وظيفتها تتحرك في الاتجاه المقابل من الشيء أو الموقف إلى الذات. ومن أجل هذا يتخير جادامر تصور الانكشاف الذي قال به هيدجر. اللغة تكشف عالماً. والعالم هنا ليس هو البيئة التي يتصورها العلم. العالم الحي هو المقصود.

يرى جادامر أن الحيوان ليس له عالم ولا لغة. للحيوان طريقته الخاصة أو نظامه في العلامات. للإنسان وحده قوة الكشف المتميزة من العلامات والمتعالية عليها المتجاوزة لها. اللغة، على خلاف جهاز التواصل عند الحيوان، تمكننا من أن نتفهم طبيعة موقف أو ظروف في الماضي أو المستقبل. نتفهم من خلال العلامات، ومن خلال تجاوز العلامات.

من الخطأ أن نتصور العالم ملكاً لذات أو خاصية مميزة لها. هذا هو نمط التفكير الذائع في العصر الحديث. العالم واللغة فيما يقول جادامر أمور يتداولها أشخاص فيما بينهم، وأمر تعيش أيضاً من وراثهم وعبر نواتهم. واللغة تصنع لتلائم العالم لا شخصاً من الأشخاص. وبهذا المعنى تكون موضوعية. (الحيقة والمنهج ص ٤٢١) وبعبارة ثانية الموقف أو الموضوع له ذاتيته واكتفائه، وله بعد خاص يفصله عن المتكلم بوجه ما. وعلى أساس الاعتراف بهذه المسافة يمكن تعريف الموقف ويمكن أن يكون محتوى يستطيع الآخر أن يفهمه معي.

العالم ليس أمراً لا شخصياً، ولا هو فرد معزول بذنه وإدراكاته الحسية. العالم يعيش بين أشخاص أو هو التفهم المشترك بين أشخاص. والوسيط الذي ينقل

هذا التفهم ويجعله ممكناً هو اللغة. اللغة مجال من التفاعل لا أداة. وبهذا الاعتبار يعيش الإنسان في عالم مشترك كمثل ما يعيش الحيوان. ولكن الإنسان يتمتع بفهم لغوي، ومن ثم يعيش وحده في "عالم" معترف به وملزم لكل إنسان ينتمي إليه.

الإنسان يعيش في فضاء مفتوح أو مجال من الفهم المشترك تكونه اللغة، اللغة هي عالمه. الإنسان يحيا في اللغة. واللغة ليست شيئاً مجهزاً عثر عليه الإنسان في مكان من العالم. لولا اللغة لما وجد الإنسان العالم. (الحقيقة والمنهج ص ٤١٩). وبعبارة أخرى إن اللغة والعالم أعلى من فكرة الموضوع الجزئي. والإنسان لا يستطيع، من خلال تأمل أو معرفة ما، أن يعلو على اللغة أو العالم. ومن ثم فإن التجربة اللغوية للعالم تجربة مطلقة كاملة. (الحقيقة والمنهج ص ٤٢٦). هذه التجربة التي تسكن في اللغة تتجاوز وتعلو على كل العلاقات وكل الاعتبارات النسبية التي تعبر عن ذاتها. العالم الذي يسكن - من قبل - في اللغة - يجاوز ويعلو على كل العلاقات النسبية. وكل موضوع من موضوعات المعرفة يطوقه أفق اللغة. ويمكن أن نسمي هذا الأفق الطابع اللغوي لتجربة العالم.

هذا التصور يوسع بدرجة هائلة أفق التجربة التأويلية. لكن ما نفهمه من خلال اللغة ليس تجربة خاصة - فحسب - بل العالم الواسع الذي نتكشف من خلاله. قوة اللغة على الكشف تتجاوز وتعلو على الزمان والمكان، وفي وسع نص يعتد به أن يحيي العالم اللغوي التفاعلي الذي عاش عليه أهل ذلك النص الذين مضوا منذ وقت طويل. ولهذا فإن عوالم لغتنا لها قوة فهم ثقافات أخرى وتحدرها.

ولكن جادامر يلاحظ أن عالم اللغة الذي نعيش فيه ليس طوقاً ولا سياجاً يحول دون معرفة الأشياء على حقيقتها. اللغة على العكس تستوعب، وتوسع، وتعني كل ما يخطر لنا. إنها عون لنا وليست عوناً علينا، إنها تفتح لا تغلق، إنها تملك العالم من خلالها. لكن اللغة ليست قيّداً على العالم. هذه النظرة المثالية لا تنفي ما يلاحظه جادامر، أن كل ثقافة ترى العالم بمنظار خاص، والعوالم التاريخية يختلف بعضها من بعض وتختلف عما نحن فيه. ولكن العالم دائماً إنساني لغوي الخلق مهما يكن التراث الذي يمثل (الحقيقة والمنهج ص ٤٢٣).

قوة القول تخلق العالم الذي ينكشف من خلاله كل شيء، ومن خلال ما تتمتع به من شمول نستطيع أن نفهم أكثر العوالم تنوعاً واختلافاً. قوة الكشف اللغوي تجعل نصاً قصيراً قادراً على أن يفتح أمامنا عالماً مختلفاً عن عالمنا، لكننا نشارك فيه أو نفهمه.

لقد سبقت الإشارة إلى أن تجربة التأويل لقاء بين التراث في شكل نص منقول وأفق المفسر. والصفة اللغوية هي المهاد المشترك الذي يتم فيه هذا اللقاء. اللغة هي الوسيط الذي يختفي فيه التراث ويؤدي إلينا. والتجربة ليست شيئاً مابقاً على اللغة. أخرى بها أن تكون مصنوعة من اللغة. والصفة اللغوية تنفذ في وجود الإنسان في العالم. قال جادامر الإنسان له عالم أو يعيش في عالم بفضل اللغة.

إننا ننتمي إلى جماعة معينة وزمن معين ومكان معين في التاريخ وبلد معين أيضاً. إننا لا نزع أن الجماعة تنتمي إلي، ولا أزع أن التاريخ شيء شخصي أملكه أنا، ولا أقول إنني أتحكم في الوطن الذي أعيش فيه بقدر ما يتحكم وينظم حياتي. أنا أتبع كل هذه العوالم. ولا أقول إنها تتبعني. كذلك نحن ننتمي إلى اللغة والتاريخ أو نشارك فيهما. إننا لا نملك اللغة أو لا نتحكم فيها، إننا نتعلمها ونتعلم كيف نكيف أنفسنا مع طرقها.

إن قدرة اللغة على تنظيم الفكر وتكييفه كامنة أو مفروسة في الموقف الذي تؤديه. إننا لا نتكيف مع ذواتنا إذن بل نتكيف مع موقف أو حالة. واللغة لذلك ليست سجنًا، وإنما هي فضاء مفتوح في الوجود يسمح لنا بتوسع لا ينتهي مادامنا ننفتح بطلاقة على حركة التراث أو الثقافة.

ظاهرة الانتماء ذات أهمية قصوى في التجربة التأويلية لأنها الأساس الذي نعتد عليه في ملاقة التراث في داخل النص. نحن ننتمي إلى اللغة، كذلك النص ينتمي إليها؛ فلا غرابة إذا كان بيننا أفق مشترك أو انصهار آفاق. ويسمى جادامر هذا الانصهار باسم التجربة اللغوية أو الوعي التاريخي الموثق. الانتماء إلى اللغة والمشاركة في اللغة من حيث هي وسيط تجربتنا للعالم يؤلفان جوهر التأويل. التجربة التأويلية على هذا تخدم ثقافتنا خدمة إيجابية. لا فرق بين كلمة التأويل وكلمة صنع الثقافة أو الإسهام في كشف العالم النامي الذي يتحرك فيه قوم في لحظة من التاريخ.

وهذا يعني من الناحية المنهجية أن المرء لا يعنيه أن يكون سيداً يسيطر على النص، بل يعنيه أن يخدمه. إننا لا نقوم بعمل من أعمال الملاحظة أو المراقبة. إننا نتبع النص ونشارك فيه ونستمع إلى ما يقال فيه. جادامر يؤكد العلاقة بين الانتماء والإصغاء والخدمة. يقول جادامر إن السماع قوة أعلى من النظر، وسبب ذلك أننا من خلال السمع أو اللغة يؤذن لنا بدخول العالم الذي ننتمي إليه.

هذا البعد الأنطولوجي العميق في اللغة هو الذي يعطي التجربة التأويلية أهميتها بالقياس إلى الثقافة المعاصرة (الحقيقة والمنهج ص ٤٣٨). التأويل لهذا كله حافظ على موضوعية اللغة، والمسيرة الحيوية للفكر القومي. وهذا كلام لا يحمل محمل التحسين والدعاية. فموضوعية اللغة تظهر الأشياء كما هي، وتؤسس الوجود الشامل. إن التأويل يهتم لهذا بالأبعاد العميقة التي تستمد منها اللغة قدرتها على الكشف الأنطولوجي. إن سطح اللغة لا يكشف غالباً عن شيء جوهري. فالوجود مخبوء في الأعماق، الوجود الجماعي الذي نسميه باسم التراث. وبعبارة أخرى إن التأويل مداره حركة العقل العربي وكيانه، وقواه ولحظات النفي والإثبات فيه أو ما ينطوي عليه من حوار. يجب أن يكشف العقل العربي من حيث هو حوار أو تأويل.

إن فن التأويل من حيث هو صانع ثقافة هو فن الاستذقان. وهذا ما تعنيه عبارة التفتح، وطرق الأبواب، والتوقع، والانتظار حتى يفتح النص، إننا لا نلتمس شيئاً نريد أن نملكه، وأن يقع في قبضتنا. إننا نعرف أن النص جزء من تراث أوسع من الفرد وأعمق. إننا نلتمس تجربة لا مجموعة مفهومات معينة. هذه التجربة يصنعها جهد شخصي يحرك النص ويحركه النص من أجل أفق جديد أوسع من الذاتية الضيقة لا من أجل البحث عما يسمونه المقصد الحقيقي من وراء النص. فالمقصد خرافة لا علاقة لها بالتأويل. المقصد هو ما يسميه جادامر باسم التاريخية الرديئة.

والكلمات نفسها ليست ثابتة ولا يقينية، بل هي على العكس ذات طابع ظني يلائم جوهر العملية المستمرة المتحركة المتغيرة التي تسعى - جادة - في سبيل

التفتح على الوجود. وحركة اللغة الحية تقاوم الثبات والصرامة والأحكام القاطعة النهائية. هناك فرق بين العبارات ذات المعنى المقطّر والدقة المنهجية واللغة الحية.

ففي اللغة التي تجري في الحياة اليومية بين الناس يلعب المحذوف دوراً ويؤلف المثبت وغير المثبت وحدة تعتمد على قوة القول لا على المادة التي ننتطق بها فحسب. وهنا قد نستخدم أكثر الكلمات شيوعاً وقرباً في الإيحاء بما لم نصرح به. حركة اللغة من هذه الناحية متموجة تقول شيئاً، وتومئ إلى شيء آخر قد يكون فوق العبارة والتحديد والبيان. هذا الإبهام الضروري يعطي للغة حيوية ونكهة خاصة. اللغة الحية لا يمكن قياسها بمقاييس الإثبات التي تعود عليها البلاغيون والنحاة.

هذه الخفة في التقرير، وهذه الحركة في أكثر من اتجاه، وهذه الإيماءات إلى مجهول تتضح - بوجه خاص - في الشعر. ظاهر الشعر عبارات تقسبه في تكوينها العام سائر العبارات. عبارات الشعر في حقيقتها ليست صارمة صلبة ولا صريحة مكشوفة تامة. ومع ذلك فهي قادرة على أن تكفي بنفسها أو تستقل فلا تعتمد على أية معرفة خارجية عارضة بل تعتمد على تركيز حركة اللغة.

الكلمات تحوم بأكثر جداً مما تقول شيئاً حاداً. وهذا شأن اللغة في الحياة اليومية فيما يقول جادامر. إن جادامر يصر على أن لغة الحياة ولغة الشعر أكبر من أن تكون واحدة الاتجاه أو قاطعة. ذلك أن هدفها هو التعلق بوجودنا، ووجودنا يتصل بتجربة جزئية ويعلو عليها. وجودنا إذن يترجح بين اتجاهين: نحو القول ونحو الصمت، نحو ما ينتهي وما لا ينتهي. وليس ثم انفصال بينهما.

اللغة الحية إحالة على محذوف، وكل شيء تثبته يحتاج إلى هذا الحذف ليكمل. التأويل يعيد المحذوف، أو يتصوره. المحذوف موجود دائماً لا نريد أن نخلص منه، وكل نص لا يتم دون حذف. الحذف أحد شقي القوة الكبيرة التي يتمتع بها النص. ومن أجل هذا كان تعريف المعنى لا يتميز من الإيماء إلى المحذوف. المعنى كشف وستر. المعنى مستور من الناحية الجزئية. لا يظهر ظهوراً كاملاً، ولا يختفي اختفاءً كاملاً. المعنى برق ووميض يختفي أو ضرب من السحر. لكن هذا

الحذف أكبر الأشياء عوناً على الإيمان إلى المطلق، وما لا نستطيع أن نحدده. ونحن نتكلم لنعبر، والتعبير هو الإيمان إلى ما لم نقله أو ما لم نستطع تحديده. ليس من الصحيح أننا نسعى دوماً إلى شيء محدد أو ثابت. إننا نسعى في اللحظات الحية إلى الترفع على كثير من المحدد، والثبات، هذا هو فن تطبيق الأطر التقليدية أو إرجائها، وفن العالم الجديد الذي يهتم به الشعر. وظيفة التأويل هي مزاولة الحذف "الضروري" والحوار بين جانبي الصمت والحديث، بين المحدد من ناحية والتفتح الأشمل من ناحية ثانية.

المحذوف في تصور جادامر قدر من النفي. لكن النفي ليس مقررأ مفروعاً منه. النفي أيضاً حركة وقلق يعلق بكل تصور إيجابي. قوة النفي أو التوقف جزء أساسي من تفتح الوجود، فالتفتح عمل دينامي يلامس الحدود، النفي ترياق النزعات التقريرية. التأويل على هذا النحو لا يتحرك لخدمة نص محدد أو موقف جزئي فحسب، فكل موقف يطل على جوانب جوهرية من وجودنا. جوانب الحذف والنفي والرغبة في الإصغاء. نحن نتكلم لنصغي إصغاء أفضل.

في مثل هذه اللحظات يصور جادامر أهمية التأويل ومبدأ مقاومة المعطى الثابت. ومداخله في التجربة بوجه عام، والتجربة التأويلية أيضاً. التجربة لا تخدم شخصاً أو نصاً معيناً وإنما تخدم ثقافة أو كينونة، كذلك التأويل.

التأويل أكبر من رصد بعض الخاصيات أو التكرار أو توقف بعض الجوانب على بعض، التأويل أجل من فكرة التحليل والأعمال شبه الآلية، والرصد الأصم لبعض الظواهر... التأويل في خدمة الاتجاه العام الشامل للتساؤل. والتساؤل هو أداة تفهم الماضي والحاضر. تفهم الوجود. والتفهم كما يقول جادامر عمل لغوي. لا خير في تأويل لا يكشف التفلسف الذي هو مناطق حياة الجماعة. التأويل ليس مجرد أدوات تخدم بعض النصوص وتحيلها إلى مناهج معينة متبعة.

كثير من التأويل يخدم فكرة "الأدوات" بأكثر مما يخدم التساؤلات، يخدم فكرة التطبيق بأكثر مما يخدم الخلق، يخدم فكرة العلامة بأكثر مما يخدم قوة الكلمة. يخدم الضيق بأكثر مما يخدم السعة والرحابة.



التأويل عند جاد امر ليس كشفاً لبنية قاهرة لا يعود للإنسان فيها دور ولا كيان. التأويل حوار وتفاعل آفاق. التأويل ليس كشفاً لنظام فحسب. التأويل في خدمة التجربة أو الوجود الثقافي. التأويل ليس حرفة ومهارة. التأويل حساسية وكشف وانتماء ومساءلة تهم كل إنسان. التأويل تساؤل عن جوهر وجودنا ومسيرة ثقافتنا، وليس أمراً يعني بعض الناس في بعض الأقسام. إذا ظل التأويل منفصلاً عن السؤال الأخلاقي والوجودي وقلق المصير فتلك علامة الكارثة.



**الفصل السادس**

**الفنومولوجيا والتأويل**



من الواضح أننا محتاجون إلى مراجعة أدواتنا، والبحث عن أدوات جديدة، والتأمل في المكاسب الفنونولوجية الباهرة. إن مسألة التفسير لا يمكن أن تقوم على ما يسمى الفهم الفطري العام ولا يمكن أن تفترض المفهوم التاريخي الضيق الخاطيء، ولا يمكن أن تطمنن إلى الآليات الحاذقة، ولا يمكن أن تركز إلى فكرة الأدبية المغلقة، وليس من الخير أن يظل السؤال عن التأويل متميزاً من السؤال عن الثقافة العربية المعاصرة بوجه عام.

لقد عرفنا تعريفاً إجمالياً بما أسداه جادامر في توجهه الفنونولوجي ونظرية الفهم، ولاتذك أن هذا الإسهام يمكن من إعادة فحص نظرية التفسير الأدبي بطريقة خلقة. هناك تصورات للتفسير الأدبي كامنة في التأويل الفنونولوجي.

لدينا الآن باسم البحث عن العلم نزعة شبه تكنولوجية في تناول التفسير. وقد درجت الأبحاث الفنونولوجية على السؤال عما يحدث حين نفهم النص الأدبي. هذا السؤال لا يمكن أن يعالج بطريقة منطقية تجريدية تكنولوجية. ولا يمكن أن يُطرح جانباً زاعمين أنه غير مناسب مادمنا نوحى إلى أنفسنا وإلى بعض القراء أننا لا نهتم اهتماماً مباشراً - في إثارة السؤال - بموضوع التحليل وهو النص، وإنما نهتم - فيما يقال - بالتجربة الذاتية.

كثير من الباحثين يتصورون أن المعنى يمكن أن يوجد منفصلاً عن تجربتنا! وعلى هذا لا نجد تكافؤاً ولا صلة بين تحليل النص وتجربتنا لسه. لقد اعترض جادامر وغيره من باحثي الفنونولوجيا على التحليل المجرد للشكل أو الصيغة، والعناية بالتناقضات ذات الطابع المنطقي. وقد نتج عن التحليل الصوري - دون شك - عمل تفسيري قد يتسم بالعمق. ولكن ديناميات تجربتنا للعمل الأدبي تمضي دون

احتفال واضح. وطالما اعتبرت هذه التجربة شيئاً من قبيل المغالطة أو الأكاذيب الذائعة.

المهم أن فلسفة الظاهرات تفرق بين الموضوعية الذهنية إن صح التعبير والموضوعية التجريبية. فلسفة الظاهرات حريصة على أن ترد للعمل الأدبي سياقه الحي، وأن تعيد تمثل فكرة السياق التاريخي، وكلتا الفكرتين لا تلقى اهتماماً من معظم المشتغلين بالتأويل.

معظم التفسير الذائع الصيت حتى الآن مبناه التقسيم بين الذات والموضوع. هذا التقسيم لا يعتمد على تجربة العمل الأدبي. ولكنه نموذج معترف به بين كثيرين، وله شواهد كثيرة في أعمال المفسرين.

ومبتدأ الثورة الفنونولوجية أن ليس هناك ذات ولا فهم دون موقف. يجب أن نخرج فكرة الموقف إلى النور، وأن نعترف بها، وأن نمحصها، وأن نسأل عما تعنيه. إن هذه الفكرة ترد إلى عملية التأويل ما ينقصها من حيوية، بل ترد إلى الفهم وجهه المشروع. الفهم دائماً مرتبط بموقف. هذا الموقف قل أن يسأل عنه. التأويل دراسة مواقف لا تطبق بعض التقنيات أو الإجراءات المنطقية والرياضية.

الفهم عمل تاريخي، والتاريخ موقف أو مواقف. لنذكر أن كلمة التاريخ قد أسيء استعمالها، وراج إطلاقها في مدلول جامد لا حرية فيه ولا اختيار. علينا أن نقول مراراً في هذه الظروف الحاضرة للثقافة العربية لا أحد يستطيع أن يعيش في خارج التاريخ أو في خارج أفقه الخاص، لكن الأفق الخاص أفق ثقافي يعني جماعة برمتها في لحظة أو لحظات. الأفق إذن ليس أمراً شخصياً بحتاً، وليس لحظة جامدة سلبية.

إن كثيراً من الناس يتصورون الكلام في الموقف التاريخي تصوراً وضعياً، لا يتصورون الخبرات الفنونولوجية في هذا الباب. لكننا لم نستطع بطريقة واضحة تصور التاريخ بالمعنى الحي الملائم أو المعنى الخلاق المبدع. إن فكرة النص مازال سجينه الذاتية أنا وسجينه النظر الشكلي آنياً آخر. وما تزال تتصور باعتبارها مفارقة للتاريخ أو فوق التاريخ. وحينئذ تكون كلمة التاريخ رديفة القيد أو الجمود والآلية والماضي والجمهور الذي يترفع عليه الفنان.

معظم الجهد المبذول في التأويل في عالمنا العربي المعاصر مبني على تجاهل الفكرة الفئومولوجية للتاريخ أو الموقف، معظم الجهد مبناه أن الأدب عمل يمكن ألا يكون تاريخياً، وكذلك التأويل.

مازق التأويل في عالمنا العربي هو التعمق فيما يشبه الفراغ أحياناً. ونحن نسمي الفراغ باسم خلاب نسميه وجود النص الموضوعي أو صيغته التي تكيفه أو اللغة بوجهها الصوري إلى حد ما. ليس المقصود بكلمة التاريخ في هذا النقاش فكرة الماضي المعزول ولا التسجيل ولا الرصد والمرآة. المقصود هو الفهم الأصيل، المبتكر، وتدقق الحياة النشيط، والتوتر الخلاق بين أفق النص من ناحية وأفق الزمان الحاضر من ناحية.

معظم الدارسين يقفون من التأويل موقف المزهو بالتقابل بين الذات والموضوع. بل إننا نتباهي كثيراً، باسم العلم ونصرة منهجه، بأننا تلقى العمل باعتباره موضوعاً نميزه من أنفسنا، ونجري عليه ما شئنا من أدوات التشريح والتمزيق باسم الخروج على الانطبوعية والانطباعيين. وما إن تستعمل كلمة التجربة حتى يقول قائل هذا نهج انطباعي قديم.

نحن نعتبر العمل موضوعاً. والموضوع منسوب بوجه ما إلى الذات. الذات تفرض الموضوع وتميزه عنها وتتولاه كما يتولى السيد العبد. المهم أن الموضوعية لا تكاد تعرف في بيئتنا بمعزل عن موضوعية العلم. الموضوعية لا تعني عند كثير من المؤولين سوى أفكار أو معطيات نظيفة غير مشتبهة ولا ملتبسة. وكم من مؤول في عالمنا مثله الأعلى هو العدد. لا شيء كالعدد في وضوحه ونقائه وتجرده.

وفي هذا النطاق اشتد إصجابنا بفكرة الأشياء المقيسة، وراح كل واحد يبحث عما يمكن أن يقاس أو يتكرر أو يتصور أو يخطط. ولهذا أخذنا نهمل كل معرفة وتجربة لا يمكن ردها إلى صيغ عددية أو كمية بل إننا نعتبرها ضرباً من الأوهام.

المهم أن درس الفئومولوجيا ينبغي أن يستوعب بقلب خالص. إننا قل أن نلاحظ قوة اللغة، وقوة فكرة التاريخ في وجودنا. إننا ننظر إلى اللغة نفسها باعتبارها موضوعاً أو شيئاً نستخدمه من أجل الإفادة والإبلاغ. الإنسان صانع رموز، واللغة

أروع أنظمة الرموز أو العلامات. ولكن كل هذا مرده إلى المنظور الحديث في الفلسفة منذ عهد ديكرات. نحن نرى اللغة الآن مجموعة علامات من صنع الإنسان، ونرى التاريخ مجرد أحداث ماضية. ونرى الذات التاريخية إن صح التعبير مرجع كل شيء. حقاً إننا مولعون بكلمة الموضوعية ولكن الموضوعية كلمة افترضتها الذات القادرة السيدة المنفصلة. الموضوعية المزعومة في قبضة الذات التي كاد ديكرات يصيح معجباً بكشفها من جديد.

الموضوعية إذن وليدة الإحساس بالقوة. ذلك الإحساس الذي دعمته الحماسة المسرفة للتكنولوجيا وطابعها المعرفي. وحينما تكون الذاتية المغالى فيها هي الحكم النهائي، على نحو ما أشرنا، يصح لنا أن ننظر إلى كل شيء باعتباره موضوعاً - من أجلنا - نسخره وفق مشيئتنا بطريقة أكمل. هذا أسلوب التسخير الذي نجد صدهاء في أعمال التفسير.

هناك حقاً من يحتجون على هذا المنحى باسم البحث عن الإنساني. ولكن مدار كثير من التفسير الأدبي الحديث أقرب إلى المنهج التكنولوجي أو السيادة على النص الذي نحلله. أصبح التحليل رديف كلمة السيادة. والغريب أن حظ الثقافة العربية من التفكير في هذه السيادة في خارج الإطار الأدبي لا يكاد يذكر.

قد يكون العالم العربي المعاصر محتاجاً إلى فن الإصغاء، حتى يسلم المرء لنفسه أو يذعن طائعاً لنص يقرؤه أو إنسان يستمع إليه. وهذا ما نادى به فريق من النقاد الذين أوجبوا على القارئ النزول عن سيطرته وإحكام قبضته على النص. لقد اقترنت فكرة النص، زمناً، بفكرة الحرية الواجب احترامها قبل مناوشتها. اقترنت فكرة النص بالكمال الذي ينبغي أن نعترف به دون أن يلزماً بشيء سوى حق الآخر في التهجيل والتقدير. ولمثل هذا الاعتبار سمي النص في النقد الجديد عملاً. فالانتقال من كلمة العمل إلى كلمة النص انتقال من مجال التوقيع إلى مجال يشبه الانتهاك والسطوة والتباهي بالسلطان. لكن كثيراً من التناول التكنولوجي لا يعنيه الفرق بين النص، والعمل، بل لا يعنيه الفرق الذي شدد عليه بعض النقاد بين العمل ونثره. أعني أننا باسم التحليل الموضوعي المنزه نتذكر أو نتعفف عن فكرة التجربة المباشرة للعمل الأدبي.



لنذكر القارئ أننا لا نعني بالتاريخ في هذا الحديث كله المعلومات الخارجية التي يضيع وسطها النص، ولا نريد أن تضع مكاسب احترام العمل الأدبي وفاعليته، بل نعترف بها، ولا نريد بداهة أن يرد العمل إلى التاريخية المغلفة أو الفيلولوجيا القديمة.

قدرت الفنونولوجيا - بعبارة أخرى - حاجتنا إلى توضيح الجانب الفلسفي من مسألة التفسير. لقد أخذ على النقد الجديد إهماله في بعض الأحيان لفكرة الإدراك الحسي للعمل في غمار التشيع لفكرة الموضوعية غير الدقيقة - ومن ثم سقط النقد في هذه الشكالية وما بعدها.. فرغت الفنونولوجيا من توجيه اللوم إلى التصور اللازم لفكرة التفسير وما صاحبه من التعصب لفكرة المعرفة الثابتة بدلاً من التجربة الحية.

تفرق الفنونولوجيا بين سيادة التصورات أو المفاهيم الثابتة وفعل التفسير. وفي هذه السيادة ينظر إلى العمل كنص أو موضوع، وينظر إلى المعرفة في ضوء التحليل والتشريح، وملء الفضاءات بالمقولات السابقة. تنكر الفنونولوجيا أثر التناول التكنولوجي في التأويل، وتنكر الأثر المتقني للتكنولوجيا في رؤية العالم. إن التكنولوجيا جعلت مثل التأويل هو السيطرة على ما نقرؤه والتحكم فيه. ومقتضى الأثر التكنولوجي أن يقوم الشارح بتوضيح البنية ونشأتها ومسيرها، وما إذا كانت تنتهي إلى نوع من النجاح في ظل بعض "المبادئ" المقررة التي تنتقل من مكان إلى مكان. التكنولوجيا هي البنية أو النظام الصارم، أو الكيفية أو الصياغة المستقلة بنفسها عن المادة. أصبحت فكرة البنية ساحرة يصعب مقاومتها.

من الخطأ في نظر الفنونولوجيا أن يمسوى بين الفهم وهذا المنهج الذي يتجاوز فكرة العوائق. الفهم يبدأ من الشعور بالعوائق ومحاولة توضيحها والتعامل معها. الفهم تلمس الطريق نحو الرؤية وما ينتابها من ضباب ووضوح. الفهم واقعة لأن العمل الأدبي نفسه واقعة. والواقعة شيء والبنية شيء آخر. البنية لا تتسامع عن الصدق والحقيقة وفعل التكتشف نفسه، واختلاجه وحركته الباطنية الدعوب التي يصعب رسم اتجاهها. البنية كذلك لا علاقة لها بقوة القول الذي هو أحد

أهدافنا الكبرى في الحياة. إن الفهم حين يتلمس القوة يخضع لمعاملها فيما يشبه التحية والإجلال. ولا علاقة للبنية بأي منهما. البنية عالم متميز بنفسه مبعثه السيطرة والتوجيه. السيطرة تعني العلم بالبنية، ولا تعني العلم بالمضمون أو الوجود. البنية أو التكنولوجيا إذن لا تحفل بفكرة المواقف احتفالاً واضحاً.

لنفرض أن قارئاً معنياً بشؤون البنية العارية ذو تجربة دينية عميقة. أترأه يتحدث بهذه الطريقة الموضوعية. أترأه يصوغها في قالب أو إطار أو نظام أم تراه ينكر الصوغ ويلوذ بفكرة الواقعة. إن غرور إخضاع التجربة الدينية للسيطرة واضح، وغرور السيادة على اللقاء الأدبي أقل وضوحاً.

لقد صاحب فكرة السيادة أو الموضوعية أو النظام الوقوف على مبعده من العمل، وهذه المبعده لا تروق كثيراً من الناس. لكن هدف التفسير الأدبي هو الغلبة على اغتراب القارئ عن النص. وليس يكفي أن تعرف العمل بأسلوب المحلل الذي يقف على مسافة من المشكلات التي يعرض لها، من واجب التفسير أن يمكن اللغة من بسط أجنحتها علينا، وأن تترك في نفوسنا وعواطفنا أثراً. لن يتحدث العمل إلينا مادامنا مشغولين إلى البنية وحدها، ولن يتحدث مادام هنما معه هو العثور على تركيب أو جهاز من التراكيب المنفردة. إننا نتأثر كل يوم بالتكنولوجيا ونجعل السؤال عن كيفية صنع شيء غاية أخيرة. إننا إذن كما يقول الفنومولوجيون لا نمارس الفهم لأن الفهم إصغاء، والإصغاء اهتمام وتبجيل ومودة وبصيرة بالوجه الإنساني المشترك بيننا. الفهم لا يبحث عن البنية هذا البحث المشغوف الهائم. الفهم إنصات لما قاله النص وما لم يقله معاً. إننا لا ننصت تجسماً وغيبة وإنما ننصت محبة ورغبة في اللقاء.

لقد أنفق الفنومولوجيون فيما يوضح بالمر جهداً متتابعاً في التشنيع على اعتبار العمل الذي نقرأه شيئاً يخضع لتصرفاتنا وإملائنا ومطالبنا. إن العمل ليس جماداً ولا غياباً. العمل إنسان وحضور وخطاب وقاتل، والعمل يخاطبني كما تخاطبني أنت. لكن معظم المتأولين للتفسير يتجاهلون أحقية العلاقة الحميمة أو القرابة التي تنشأ بيني وبين العمل. إن العلاقة الحميمة بمعزل عن طغيان العمل

وموضوعيته المزعومة، ومعزل من طغيان القارئ وتوقعاته الخاصة أيضاً. الاهتمام المتزايد بفكرة النص والمسافة البعيدة والبنية يشوه رأي الفنومولوجيين الفهم أو يشوه العمل.

"المنهجية" التي يسعى إليها بعض الناس إذا قسروا تلقى اعتراضاً من الفنومولوجيين. المنهجية ذات المظهر البنائي لا تسمح بهذا الموقف الإنساني الذي يتنادى به أهل الظاهرات. موقف الخضوع للعمل والترحيب الشخصي به والبشاشة والاحتفاء. غاية التفسير أن تحب. والمحبة بصيرة لا تحيز أو تملق أو استبداد. وليس يعني هذا أن التحليل المنهجي مرفوض تماماً، وليس يعني أيضاً أننا نقبل على العمل بعقل خواء، إنما لا نستطيع أن نفارق شيئاً إلى النهاية. هذا ضد الحساسية الفنومولوجية. لكل منهج حدود يجب أن نذكرها، ولا يستطيع التحليل الذي يبحث عن مفهومات عامة أن يقوم مقام الفهم الحافل بالتجريب أو عملة الوعي ذاتها.

لقد أشرنا من قبل إلى بعض ما صنعه جادامر في نظرية التأويل. ومدى التحول الجذري الذي تم في هذا المجال، وعنايته بوجه خاص بالطابع الأنطولوجي. وبذلك انتقد انتقاداً ملحاً التصور السابق الذي يعول على نظام الذات والموضوع. بين هايدجر من قبل أن الفهم ليس مجرد ملكة من ملكات الإنسان. الفهم، على العكس، هو وجود الإنسان في العالم. من خلال الفهم نشعر بوجودنا، ومن خلال الفهم يتكون العالم من حولنا ويتكون وجودنا نفسه. ومن خلاله نستطيع أن نعيش، وأن نكون ما نسميه المعنى والأفق.

عارض جادامر أن يكون الفهم ملكة ذاتية خالصة. لنبدأ مع جادامر بحقيقة العالم. كيف يتأدى هذا العالم إلينا. هذا هو الفهم. لقد درج الفكر الغربي قبل هايدجر على أن يبدأ بالذات، ومن خلالها يصنع العالم. لكن هايدجر يرى في هذا تسلطاً لا مبرر له. يبدأ هايدجر بالعالم، فالعالم ليس ملكاً للذات. والذات لا تصنعه ولا تخرعه اختراعاً. للعالم أسبقية يجب الاعتراف بها. وبدلاً من أن نبدأ بالذات. الذات التي تصل إلى الموضوع أو تصوغه يبدأ هايدجر بالعالم الذي يتقدم إلينا لكي نلتقطه.

هناك إذن نقطة بدء شديدة الاختلاف. أن تضع العالم في قبضة الذات وأن تضع الذات في سياق العالم. الفهم إذن ليس ملكاً خالصاً لنشاط الإنسان الذهني المستقل. الفهم عبارة عن تكشف العالم لنا، فعل الكشف أو الظهور هو الأصل. وصول العالم ذي الأسبقية (الفكرية) إلينا هذا ما يعني هايدجر ثم جادامر. ولذلك كانت عبارة الوجود الذي يتكشف أساسية. الفهم إذن ليس صنع إنسان بقدر ما هو تقدم العالم إلينا.

لقد تعود الفكر الغربي أن ينظر إلى الفهم باعتباره أداة، ولكل أداة غرض. تعودنا أن نقرن فكرة الفهم بفكرة الاستغلال وتحقيق ما نشاء من الأغراض. أو تعودنا أن ننظر إلى الفهم من خلال ما يشبه القسر أو "الحكم" الذي نصدره على الأشياء. تعودنا أن نقرن الفهم بأمر الإنسان. كأنما قال الإنسان للعالم كن فكان على ما يهوى، وفهمه كما أحب، وانتفع به كما يشاء. وفي كل هذه المسلمات التي عاشت طويلاً أصبح الفهم صناعة إرادتنا وأهوائنا ومصالحنا. أصبحنا أو أصبحت الذات تصنع كل شيء، وتفرض كل شيء، وتضع المبادئ التي تلائمها. وباختصار أصبحت الذات مالكة مصرفة دائنة. يرى هايدجر هذا السرف كله أو لا يحب هذه الاستعارات المتداولة، ومن ثم جنح إلى رفض غرور الإنسان، أو غرور التملك والحياسة. إن تصور الإنسان بوصفه صانع العالم أو صانع مبادئ الإدراك أو صانع ما يكون به الفهم لا يعجب هايدجر.

هايدجر يرد إلى الذات ما تحتاج إليه من تواضع، هايدجر ثائر على الاتجاه العام في الفلسفة الغربية. وكأنه يقول إن الوجود أقوى وأعلى... نحن نتقدم إليه بأكثر جداً مما يتقدم إلينا، وكأننا يؤدي فرائض الطاعة والإذعان والاعتراف بحق الإنسان ذي السلطان. لقد افترضنا أن الفهم شيء نصنعه أو نستعمله. لكن الفهم أكبر من أي شيء أو أي موضوع. الفهم أو الوجود الأنطولوجي أسبق. إن كل ما نراه يؤدي معنى الفهم. لهذا الشيء ولذلك الآخر ما يشبه القوة التي نعترف بها نحن. قوة الأشياء أو قوة العالم هي نقطة البدء وهي الفهم عند هايدجر. لم تقض الذات بعض كرمها وسلطانها. وإنما الأشياء أو العالم ذو سلطة، وذو كرم أصلي يصح لنا

أن نلتقطه، وأن نسميه الفهم. لم يكن العالم فارغاً فملاء الإنسان، ولم يكن هولي أو ضباباً أو عدماً فأوجده الإنسان. لقد اعتاد الفكر الغربي أن يصور الفهم في صورة إملاء تصنعه إحساسات الإنسان في لحظة من اللحظات.

أما هايدجر فيرى أن الشروط هي شروط الأشياء. وكأنما نحن في عرف هايدجر نتسلم العالم. نحن نشارك في العالم، نشارك في الموقف الحاضر، وقد نشارك فيما يحمله المستقبل. فاعلية الإنسان إذن عند هايدجر فاعلية تلقى وليست فاعلية إملاء أو تصدير. كان هايدجر، فيما يظن، عدواً لفكرة الذات بوصفها سلطة مطلقة. الفهم ليس شيئاً صنعه الإنسان، وظل يصرفه ويقلبه كما يقلب الطفل حيواناً أو طائراً بكل قسوة ودون شروط. الفهم إجابة السؤال المطروح. العالم سؤال. الفهم أو أنطولوجية العالم أفق اخترنا أن نعيش فيه. هذا الأفق له طوبوغرافيا، أماكن وحدود وملاحم يعيش في داخلها كل تفسير.

يجب أن نعترف أن حقائق الفهم الجزئية ليست سيدة حاكمية، هي على العكس، فيما أفهم من هايدجر، تنتمي إلى الفهم الأكبر والأسمع، إلى الوجود أو الكينونة الأشمل، إلى حضور الموقف العظيم الأصلي الذي من خلاله تمت محاولات كثيرة وستظل. إننا نريد أن نصل إلى أفق مشترك أجل من الذات الفردية المزهوة.

إننا نريد أن ننتمي. الفهم انتماء؛ وشرف الفهم هو شرف خضوعك لأفق أوسع منك وأجل. هذه مشكلة الهرميوطيقا عند هايدجر. وهذه فاتحة القول في اللغة. اللغة ليست ملكاً لي أو لك. اللغة ليست هبة من هبات الذات. اللغة أصلية مثلها مثل الفهم. وحينما نقول إن الفهم أصلي فإنما نقول إنه لغة. اللغة لا تفترق عن مفهوم العالم الذي يبرز. لكن العالم ليس عالماً شخصياً أو مقتناً أو مرققاً. العالم عالم مشترك، والفهم أيضاً هو هذا العالم المشترك. الفهم ليس نزوة الذات. الفهم مشاركة الذات في العالم. سعي الذات نحو العالم، نحو المشترك أو الأصلي. نحو التفتح. الفهم دخول في الفضاء المفتوح الذي ننهل منه. الفهم دخولنا في العالم أو اللغة.

الفهم تقرب مستمر إلى اللغة، لا تقرب اللغة إليك. وإلا عدنا إلى التيار الذي

حاربه هايدجر ثم جادامر. إرجاع الفهم إلى الذات قول باللاتحديد واللاتناء. هذا اللاتناء الذي ينيع في هذه الأيام والذي ألغى فكرة السلطة، وإن كان ينقلها إلى شخصية ثانية يسميها المتلقي. اللاتناء اختراع ذاتي أو اختراع يحقق شهوات الذات، وملكها الذي لا يغيب. اللاتناء سلطان وهمي، سلطان نبع من العجز عن الإصغاء إلى صوت التحدد الواضح في تفكير هايدجر.

الفهم مشاركة في إقامة ملك التحدد. الفهم جزء من طوبوغرافيا، الفهم ليس جزيرة منعزلة ولا مجموعة جزر لا أول لها ولا آخر. هي جزيرة واحدة وطوبوغرافيا معلومة. من شاء فليتكلم نحوها، ومن شاء فليحبس نفسه في سلطان الذات وطغيانها.

وليس أمر التحدد مشكلاً مادامنا نعترف بأن التفتح متغير مع الزمن. وهذا هو المقصود بفكرة التاريخ، التاريخ ليس خضماً من نزوات الأفراد. التاريخ هو تفتح العالم من خلالي. والمعنى الحقيقي للإنسان والفهم هو تفتحه على هذا العالم. هذا التفتح متغير، ولكن التغير المستمر يجب ألا ينسينا فكرة الطوبوغرافيا. الملازمة بين الطوبوغرافيا العامة المشتركة والتغير هي المسألة. نحن إذن نسعى، إن كنا نفهم عن هايدجر، إلى تحقق فوق الذاتي إن صح التعبير. التاريخ أو الفهم ليس صنعة نوات، هو دخول الذات إلى رحاب أوسع نسميها اللغة. وكلما مارسنا التغير تذكرنا فكرة الطوبوغرافيا. نظام الأماكن. وليس غريباً أن تتردد أصداء هذا الجمع المتفاعل في كلمات سوسير العظيم مهما يكن توجهه العام مختلفاً بطريقة أصلية عن توجه هايدجر.

الفهم عمل ذو ثلاث شعب متفاعلة: فهو لغوي، وتاريخي، وأنطولوجي. لكن هذه الشعب الثلاث أشبه بالتجسيد في المسيحية. إن فكرة التجسيد ماثلة في تفكير هايدجر وجادامر. والمهم أن هايدجر لا يجعل الفهم سطوة فرد واختراعه، الفهم على العكس تماماً أقرب إلى تأجيل صوت الذات أو إيماءه فيما هو أشمل، في شيء يواجه الذات من الخارج، يماثلها، ويتكشف لها. هذا إذن صحو لا وهم، هذه نقطة لا حلم، وموضوعية لا ذاتية. هذا هدف خارج الذات الفردية.

قد يبدو صوت الفردية عالياً، ولكنه لا ينفذ في القلوب إلا إذا ذكرنا بهذه الطوبوغرافيا السابقة، بهذا الأصلي المشترك. لنسأل أنفسنا إذن، إن ارتضينا هايدجر، عن سلطان المواقف لا عن مقولات الذات. إن شيئاً أو مادة تفرض نفسها علينا، وعلينا أن نكشفها. إن الفهم ليس إسقاطاً لرغبة خاصة، الفهم ينطوي على تأجيل عناصر كثيرة شخصية من أجل النفاذ إلى العالم. ربما كنا لا نستطيع أن نخلق العالم دون أن نكشفه. هذا الخلق ليس قلباً ولا تشويهاً. فذلك كله تحكم. أخرى بالفهم أن يكون بحثاً عن التكيف أو التوافق أو الإضافة. كأنما كانت فكرة الثغرة في التفهم معادلة لسطوة الذات، وكانت الإضافة غير الثغرة بوصفها اعترافاً ناهياً من سلطان الموقف أو الأنطولوجيا، أو اللغة أو التراث والتقاليد المشتركة.

إن الفرد لا يخلق اللغة. إن اللغة والتراث والتاريخ أكبر لو كنا نعقل عن هايدجر. إن نشاط الفرد يقع في داخل هذا كله. قد يناوش منه شيئاً ولكنه إبان المناوشة حريص على الانتماء الحي المتغير الباقي. التتكر للغة والتراث والتاريخ عطب عقلي أو انتحار، أو صنعة شعونة أو هدم شيطاني. لنسمع في ذلك إلى فيلسوف الأنطولوجيا والهرمنيوطيقا. لكننا لا نعمل من سحر تقليد الفتنة الماثلة في تكرار كلمة الذات والذاتي، ومما ينتج عنها أو يصحبها من الإعجاب بالتشرد والجموح والتفكك.

الفهم عند هايدجر هو التفتح الأنطولوجي الذي يفترض موضوعية اللغة. وموضوعية اللغة أكبر من فكرة الانتهاك الذاتي. علينا في هذه الظروف الحاضرة أن نعي الدرس القيم الذي يلقيه علينا هايدجر. اللغة وجودنا المشترك. والوجود المشترك المتحرك أكبر من عواصف البدع الذاتي وهوميه. قد يتخيل الشعر أحياناً أنه يملك اللغة لكنه ما يلبث أن يستحي فيدرك أن اللغة أكبر. لقد أصبح الاعتراف بموضوعية اللغة في البيانات الأدبية المعاصرة شاقاً. ولكن غالباً ما تكون الثورة على اللغة مرهصة بفهم أكثر نضارة لقوتها. علينا أن نعيد القول في قوة اللغة التي يسميها جادامر باسم الموضوعية.

لنأخذ مثلاً يسيراً من البحث عن كلمة تؤدي موقفاً من المواقف. قد يجرب

الباحث كلمة وكلمة ثانية ثم يرتضي كلمة ثالثة. هل يصح أن نفسر هذا الرفض وهذا القبول في ضوء الاختيار الشخصي وحده، أم أن هذا الاختيار تابع للموقف المعني. لكننا نحكم - دون تردد - إرادة الذات في كل شيء، لا نصغي إلى إملاء خارجي وضرورة موضوعية، وموقف له تميزه منا وله مطالبه وحقوقه التي ينبغي ألا تنسوه أو تطمس. موضوعية النظر قرينة الاعتراف بموضوعية اللغة. فإذا أهملنا حقائق الأشياء كانت اللغة سراً ذاتياً خاضعاً لكل إنسان، أو تاهت اللغة لأن فكرة الوجود أو الأفق المشترك غائبة عنا. الدفاع عن موضوعية اللغة عند هايدجر دفاع ضد الذاتي ووضعه في إطاره المحدود، والتعرف على نقائصه ومخاطره. لكن عبارة مثل أنا أعبر تسري في كل وقت حاملة معها الإغماض والتحريف.

هايدجر يقول إن موضوعية اللغة تعني أن اللغة أكبر من أن تكون مجرد أداة للاتصال. ولكننا ننسى أن عربية هذا الزمان لا تحقق هذا الهدف الذي يراه هايدجر متواضعاً. وما نزال في غيبة عن تحقيق هذا الافتراض وبحثه.

إن عربيتنا الآن لا تمكنا من "السيطرة" والقوة اللتين كانتا دائماً شغل الغربي. وهايدجر يعرف يقيناً أن التكنولوجيا فارضة القوة والسيطرة لغة معترف بها لا تزول، ولعله لا يريد لها أن تختفي من العقل الغربي. لكنه يريد أن ينظر إلى الخسائر والمكاسب نظرة متوازنة. اللغة من حقها علينا أن تفرغ، لحظات ثمينة، لنفتح الوجود بمنأى عن التحكم، وحساب الوسائل والسيادة. اللغة، في حساب الوسائل والتكنولوجيا، مجرد وسيلة لوضع ما نشاء من أفكار في شكل من الأشكال.

في إطار نزعة القوة يمكن أن يقال إننا نعزو المعنى إلى الكلمات. وهنا نتذكر لموضوعية اللغة أو نتذكر في الحقيقة لحساب قيم أخرى غير قيم الاستغلال والسيطرة. موضوعية اللغة - تعني عند هايدجر - أن التفكير والفهم والتجربة جميعاً لغوية بطريقة تامة. موضوعية اللغة تعني أنه من خلال اللغة يظهر لنا عالم من الفهم المشترك من خلاله تبدو الأشياء. موضوعية اللغة تعني أيضاً أن اللغة



لا يمكن أن نتخترع اختراعاً شخصياً، نحن جميعاً نشعر أن الكلمات آفاق عامة معنية بوجه ما. قد تستعمل كلمة ما استعمالاً مقتحماً ولكن ذلك قد يرد إلى أن الموقف نفسه شاذ.

ومادامنا لا نتخترع معاني الكلمات اختراعاً فما بالنا نرتاب في موضوعية اللغة. إن العالم قد يكون كلمة جديدة ويعطي لها معنى محدوداً. ولكن هذا لا ينقض دعوى هايدجر، إننا نعتزف بقوة الكلمة اعترافاً أدل على هذه الموضوعية. لكن استخدام اللغة كأداة قد باعد بيننا وبين الشعور الكافي بهذه الناحية. كذلك سوء استعمال اللغة وضياح الوجود العام، فضلاً على التوجه العلمي للتكنولوجي. لكننا في غمرة الاضطراب الثقافي أحياناً ننسى أننا لا نتخترع الكلمات، ولا ننسب إليها ما نشاء. فنحن، رغم زحام المناقرة وزحام الغلو الذاتي، نستعمل الكلمات على طرائقها الموسومة بوجه عام قبل أن نخط ما نكتبه. وهذه موضوعية اللغة التي نكرتها فكرة العلامات. وقد ساعدت هذه الفكرة، وساعدت غلواء الحداثة على نسيان كبرياء اللغة أو موضوعيتها التي يدعو إليها هايدجر لحساب الإنسان لا لحساب الوسائل والأهواء..

لكن نسينا موضوعية اللغة، ونسينا تبعاً لذلك أن ما بعد الحداثة لم تُصنَّع للنهم ولكنها صُنعت للسيطرة والإلغاء والتحكم والتعصب. ومن الخطأ أن نخلط بين هذا كله وبين أمانة الفهم التي يدعو إليها هايدجر. أريد من القارئ العزيز أن يذكر في أثناء هذه الملاحظات القيمة التي أدلى بها جادامر أيضاً عن موضوعية اللغة بعض شؤون ما بعد الحداثة وتصورها للغة والكتابة والسياق والتاريخ. قد تبدو ما بعد الحداثة أحياناً حاشية من حواشي غلو الذات وتصدها والافتخار والغرور بهذا التصدع أيضاً مادامت عاكفة على نفسها لا تبارحها ولا تتردد في أن تجعلها مبتدأ كل شيء.

على خلاف ما بعد الحداثة يرى هايدجر ثم جادامر أن اللغة هي تفتح الوجود المشترك لا الوجود الشخصي الخاص. وفي وسعنا أن نقول ثنائية إليك لا نتخترع الكلمة ولا نتخترع معانيها أو أمادها. إن المرء لا يعالج اللغة من أجل نفسه،

إنه يشارك في اللغة مشاركة الآخرين من أجل "موقف" أهم من النزوة الطارئة. اللغة عند المتطرفين باتت مجرد موضوع أو شيء. نسينا أن اللغة هي ذلك الوسيط العجيب الذي يخترق كل شيء، فلا شيء يمكن أن يبدو إلا من داخلها فهي أسبق من كل شيء، وأسبق من كل كلمة أيضاً.

ما بعد الحداثة ترتكب جملة أخطاء، وتعتز بمفهوم العلامات، وهو قرين مفهوم النزوة الشخصية، ومفهوم الأشياء أو الموضوعات التي يمكن أن تعالجها كيف شئت.

## (٢)

التفسير الأدبي الآن قد يقوم إذن على أساس مريب: إنه يقوم على إعزاز المفاهيم العامة أو المعرفة العقلية إن صح هذا التعبير. ويمكن جداً لهذا المنهج أن ينافس عراقة اللغة أو تأصيلها، وأن ينافس مبدأ التجربة المتميز، تجربة قوة العمل أو قوة القول. هناك تحليلات ذات أنماط مختلفة في داخل اللغة. يرى هاينجر، ومن بعده جادامر، أن مدار فحص اللغة أن يعمق فكرة التجربة أو يوحى بفكرة الواقعة؛ فالفهم فيما يقول هذان الفيلسوفان واقعة وليس مفهوماً ذهنياً، هناك فحص لغوي يؤذي العمل الذي يقرأ، لأنه يقوم على أسئلة دخيلة أو يؤدي إلى تصور ضحل لواقعة الفهم.

فهم اللغة هو تجربة من أجل اللغة. لكن قسمة الذات والموضوع تنظر إليها محترزة أو مستكبرة. التجربة ليست تصوراً فاقد التاريخ أو عارياً عن الزمان، التجربة ليست هي المعرفة المجردة من الزمان والمكان، التجربة ليست استقبالاً لمدرجات حسية. التجربة شيء أساسي في حياة الإنسان أو تاريخه. لكننا في إطار كثير من التحليلات اللغوية المعاصرة نعطي - دون أن نعي - نموذج التعرف العلمي. نحن بحاجة شديدة، وبخاصة في ظل الاضطراب القاسي الذي نعانيه أو نألفه - إلى أن نسأل عن الاستعمال المعتاد لكلمة التجربة.

وهنا نذكر ما نتداوله جميعاً من ارتباط فكرة التجربة بالتعلم. ففي اللغة العادية تسبق كلمة التجربة كلمة المبدأ وما يشبهها. كلمة التجربة في استعمالنا لها هنا تتضمن في داخلها على العكس عنصراً من النفسي أو فاعلية النفسي على الأرجح. للتجربة كلها يحف بها عنصر السلب والألم، ويحف بها معرفة لم تكن متوقعة ولا معهودة من قبل. التجربة تعني شيئاً من تحطم التوقعات، وتعني شيئاً من الحزن وما يختلط به في الوقت نفسه من الحكمة. نحن نضحي إلى حد ما بهذا النوع من البصيرة في تحليل اللغة القائم على الانقسام الحاد بين الذات والموضوع. إن خطر كلمة التجربة يتضح إذا تذكرنا أننا نريد أن نجنب أبنائنا التجارب الأليمة وبخاصة تلك التي خضناها. لكننا نعرف أنه لا شيء يمكن أن يحفظهم من التجربة.

إننا نقف في تأمل كلمة التجربة - رغم ذلك - عند فكرة نمو التوقعات واكتسابها والاستفادة منها وامتدادها في المستقبل. لكن التجربة، كما قلنا، نقيضة التوقعات ومن ثم كانت تعليماً عظيماً لا غنى عنه. التجربة مثل اللغة واقعة أصلية تشارك بطريقة غير مرئية في الفهم. والرجل المجرب في حكمه على الناس لا يستطيع أن يصوغ تجربته في شكل حاسم مجرد أو ما نسميه في الاصطلاح معرفة. إنه يملك خبرة فإذا تحدث عن خبرته قال شيئاً عادياً لا يلفت، هو يملك أكثر مما يعرف. نحن الآن نتعفف عن أشياء حميمة جداً إلينا، أشياء تجعل الحياة مذاقاً خاصاً لا يعوض ولا يوجد في كتب النقد، ولا يوجد في كثير من الشعر. لا يعني أحد بالحكمة، فالحكمة لا سوق لها. وإنما نتمسك في أشياء أخرى نحفظ ولا تجرب، لا يعني أحد بفكرة الحدود، حدود التوقعات ونهايتها. لا يعني أحد بالتجربة أو الأسى الطيب، وقبول التناقض، وانحناء الذات أمام المواقف. لا يعني أحد في التأويل بفن الإصغاء إلى التجربة. التجربة واقعة في خارج المقرر، والمنهجي الذي تفرضه الذات وفقاً للقسم المشهورة.

التأويل أو القراءة من حيث هي واقعة تجرب لا تعلم. إننا بحاجة إلى التجارب التي أهلها المؤولون. التجارب التي لا تعلمنا حل المشكلة قدر ما تعلمنا كيف نتوقع ما لا يتوقع، كيف نتفتح على تجربة جديدة صعبة. لنلاحظ ما في كلمة

الافتتاح من القبول النسبي والعطف. ولنلاحظ أن كلمة فهم في الإنجليزية تتطوي في تركيبها على الوقوف من تحت التجربة لا الوقوف على رأسها ابتغاء الحكم والعلو.

لا بد من شيء من الريب في مألوفات ممارسة التأويل ومطالبه. يمكن أن نضحى مؤقتاً بشيء من المعرفة إذا ظفرنا ببعض التجربة. ألا يمكن أن نستمتع أحياناً بالتجربة التي لا تتطوي على معرفة غنية. هل يمكن أن تنفصل كلمة المعرفة عن كلمة التجربة. وهل يصح أن يكون التأويل مسرحاً غنياً بالمعارف فقيراً في التجارب.

هناك درس قيم تنبه إليه الباحثون في الفنونولوجيا. أصحاب الفنونولوجيا ثوار أقوياء على كثير من التأويل أو كثير من درس الأدب وتوجهاته. التجربة لها أبعاد يهتمها المعنيون بصياغة كل شيء في إطار المفاهيم العامة. لا يتردد الفنونولوجيون في اتهام تأويل كثير بالعجز عن المشاركة الثرية في الفهم من حيث هو تجربة. إننا الآن برعنا في الانصراف عن التجربة إلى مقولات المعرفة وصنوفها. هذا السخط كله من جانب الفنونولوجيا يعني أن التجربة ينبغي ألا تخلط بالمفاهيم العامة، ينبغي أن تفهم في إطار الافتتاح للنص. والافتتاح في الوقت نفسه حوار. لكن الحوار لا يصنع من جدل المبادئ العامة، وإنما يصنع من التجربة. التجربة حوار حول وجودنا الذي هو أرفع من المقولات التي نشأت لحماية الذات التي سمت كل شيء باسم الموضوع - الموضوع من أجل الذات.

يتشكك الفنونولوجيون في كثير من التأويل الأدبي المصنوع من المفاهيم العامة، ويشكون لهذا في التحليلات الواسعة التي لا تسهم إسهاماً واضحاً في إثراء تجربة قوة الكلمة. كل تأويل ينبغي أن يقاس في ضوء "الواقعة"، واقعة اللغة أو الفهم. بعض التحليل إذن قد يؤدي لأنه يتساعل عن أشياء لا مغزى لها، ومن ثم يؤدي إلى نوع من الضحالة يخفي عن أعين المبهورين.

لنقل مع الفنونولوجيين إن الفهم تجربة. وليس معرفة لا تاريخية أو لا زمنية مجردة. التجربة هي حياة الناس المتجددة في زمان ومكان، التجربة هي معاناة شعب في لحظة من التاريخ. دعنا إذن نهجر النموذج العلمي للمعرفة

المجردة. دعنا نتساءل عما يحدث حقاً في تجاربنا، دعنا نذكر الاستعمالات العادية الحقيقية لكلمة التجربة.

ما الذي يتعلمه شعب معين من خلال التجربة. ما النفي الذي أوجعه، وما الألم الذي عاناه وتعلم منه ما لم يكن يعلم، وما لم يكن يتوقع. ما طبيعة اللحظات التي تنهدم فيها التوقعات. كيف يستحيل شعب حزيناً وحكيماً. ما التجارب الأليمة التي نخشى أن يبلوها أبنائنا والأجيال من بعدنا. ما التوقعات التي نمت، والتوقعات التي خابت. كيف ناقضت التجربة توقعاتنا. إلى أي مدى نحصر الآن على فكرة التجربة، هل هذا الحرص أقل الآن مما كان بالأمس. ما العوائق التي تحول دون ذلك. هل التجربة تعني أن تقبل وتسلم وتتأق وتختبئ. إلى أي مدى نحقق إنسانيتنا من خلال التجربة هذه الأيام. هل نخاصم التجربة خصاماً عنيداً لا نريد أن نعترف به. هل نحول أنفسنا ونحول غيرنا من الناس إلى أشياء أو موضوعات فنقتل أنفسنا ونقتل الناس جميعاً؟ هل نعيش الآن في أزمة: نعلم شيئاً أو أشياء من مبادئ وتوصيات وأوامر، ولكننا نصر على ألا تكون لنا تجارب. هل نستطيع دائماً أن نصالح بطريقة صحية بين المبادئ والتجارب. هل نضيع زمناً أطول في إفراغ المعرفة، وهل ننفق زمناً أقل في التدرب على قوة الحكمة والتجربة.

هل نحن الآن أولياء حكمة أم أننا فصلنا بطريقة متزايدة المعرفة عن الحكمة. هل كلمة الحكمة ذات قوة في المعجم اللغوي المعاصر.

ما من شك في أن التوقعات وما يضاد التوقعات أمر يهم كل الناس، يهم كل التأويل.

إننا نحتاج إلى أن نتعلم حدود التوقع، نتعلم صعوبة المشكلة، قوة معارضتها، سؤالها القاسي، نفيها المؤلم. إننا الآن نكاد نخاصم - كما قلنا - أي قدر معقول من الولاء للتجربة، للفتح. إن المشكلة الأساسية ليست قفراً في المعرفة المتزايدة فحسب، إننا نعاني من إهمال التجربة أيضاً. إننا الآن نحيا أكثر ما نحيا في مجموعة إطارات متفق عليها. لا نسأل، وإذا سألنا لم يكد السؤال يفتح، السؤال يقتل

على أيدي السائلين. السؤال يعيش ضمن توقعات ومبادئ سابقة. لا نكاد نجيد السؤال، ولا نكاد ننقي من الشوائب. شوائب اليأس، وحزمة الإنكار، وفن الخصومة. إن مخاطر تعلق بفكرة التفسير والتفسير الأدبي. الفئومولوجيون يقولون إن الناس يتعلمون المبادئ والمفاهيم العامة أكثر مما يتعلمون اختراقها أو تجاوزها. ما أصدق هذا على بيئاتنا. يعني إن أن نثير سؤال التجربة، وأن نثير سؤال تحديها للمقولات. يعني أن نخلص أنفسنا، وألا نحول كل شيء إلى مقررات، ومواقب وأطر، يعني أن ننقبه إلى عنصر أساسي مفقود من حياتنا، عنصر التجربة، ولكن التجربة بداهة ليست شروطاً مملأة، ولا نزوة متحكمة، ولا سطوة بريئة من الخوف. التجربة هي أن نخلق أنفسنا من خلال حوار. نحن نتحدث إلى أنفسنا وإلى الناس منذ نولد حتى نموت، ولكننا قل أن نتجاوز. نحن نمارس الكبح والتحكم أكثر مما نمارس التفكح والسؤال.

لنذكر أن المعرفة أيسر نسبياً من التجربة أو حكمة التأويل. التأويل تدريب على الدينامية، والشمول، وتحسس جانب ليس من السهل أن يدركه بطريقة موضوعية. التأويل معلم عظيم يعرف الفرق بين النفي الخلاق والنفي العاجز، التأويل يفرق بين السؤال الحق والسؤال الزائف، التأويل معناه أن السؤال عن الأفضل أو الأرجح سؤال صعب ليس ينبغي أن يتناول بطريقة الاستخفاف والثقة. الأفضل قد يعني اليوم ما لا يعنيه بالأمس وغداً. لكن الأفضل يعني أن نحذف والحذف حرية من ناحية وقهر من ناحية ثانية. فكرة الأفضل إذن ذات حدين. الأفضل يعطي ويمنع، الأفضل يسوق ولا يخير، الأفضل يرى بعين واحدة. الأفضل نظام لا يعترف بغيره. الأفضل تحيز، والأفضل خوف من التجربة. والأفضل تحكم، والأفضل غرور أيضاً. أريت إذن بعض وظائف التأويل. الأفضل "حادثة". والحادثة كلمة أدل على التعصب، والعنف، والحذف أيضاً.

التأويل إذن ليس في خدمة حادثة أو ما بعد الحادثة؛ فالتجربة أوسع وأعمق من أن تتحصر وتتصاع لقالب دون آخر. التأويل ليس في خدمة توجيه معين محدود. الحادثة تتحكم في السؤال، وتتحكم في تحديد ما تنفي، وتتحكم في توجيه

التأويل. الحدائنة إذن أشد ضيقاً مما تتصور، وأكثر غروراً. الحدائنة المتطرفة تزعم أن لا شيء أفضل من شيء، ثم تتفصّل نفسها حين تتوسع في النقض، وتقرض سيفها على ما عداها. التأويل لا يعلم الجفوة، والتعصب، والدفاع ضدنا. التأويل يعلم الاختلاف بدلاً من تعلم الأفضل. التأويل يذكرنا بأن الذي نقوله لا ينسجم تماماً مع الذي لا نقوله، إن الذي نفضله قد يطارده شيء آخر لا نريد أن نعترف به. نحن إذن من خلال التأويل نصحو للاختلاف، ولكن الاختلاف صديق، أما المذهبية فتحيّز لنمط من الاختلاف. التأويل جرأة الإنسان على النفي وحياءه منه معاً. التأويل تجربة عميقة لا تحفل بما هو أفضل احتفالها بتغيير الطريق أو ممارسة الاختلاف.

ممارسة الاختلاف تعني أن تسأل لا أن تجزم، ولا نستطيع أن ننعّم باختلاف الفهم إذا سألنا كل سؤال. السؤال يفترض لا محالة طريقة في الرؤية لأنه أفق معين من آفاق التوقعات. ولذلك كان السؤال اختياراً. لكن المهم هو حرية الاختيار. التأويل بعبارة أخرى درس في الحرية. وإذا كنا لا نستطيع أن نخلص تماماً من بعض الافتراضات السابقة فلا أقل من أن نعي وجودها وألا نطلق لها العنان، وأن ننظر إليها باعتبارها أشياء قابلة للتغيير أو الاختلاف.

لكن سؤال الفنونولوجيا غير سؤال "المنهج" وتحليله. فالمنهج لا يضع موضع السؤال الافتراضات أو المبادئ السابقة التي يقوم عليها. المنهج إذن اعتراف بنظام معين، وكل تساؤل يتم في داخله. ولذلك كانت الإجابة دائماً متوقعة أو موجودة بالقوة كما يقال.

التأويل أكثر حرية من فكرة المنهج. التأويل إذن يتحرر من الإلزام المنهجي. الإلزام المنهجي لا يسأل قدر ما يختبر صحة شيء. ولا كذلك التأويل. التأويل ليس مبناه حل مشكلة، ولا إقرار نظام معين إقراراً صارماً. التأويل ممارسة وجودنا في خارج النظام أيضاً. نحن نكون أنظمة معينة، ونحن نتأول فنخرج أو نسأل. لا بد لنا من حرية مواجهة نظام معين، وذلك هو التأويل. ولكن لنذكر أن الفنونولوجيا أقل عطفاً على فكرة "الثغرة" الحادة التي تتعصب لاختلاف دون آخر.

إننا لا نؤول لكي نوافق ما عصاه يخطر ببال غيرنا من الناس. إن التأويل ليس الاختلاف لمتعة الاختلاف. الاختلاف أو التأويل بصيرة. كل واحد منا يحتاج إلى أن يغير تفهمه الخاص، ولذلك يحتاج إلى ما نسميه التأويل. التأويل هو تجديد الحياة. لكن جدة الحياة ربما لا تخضع تماماً لفكرة التحليل. التحليل في الحقيقة لا يحفل بالجدة أو لا يقوى عليها، ولذلك كان معظم التحليل يدعي أنه يملك ما ليس في حوزته.

التحليل عند المر يسأل أسئلة إجابتها مفروضة من قبل. لكن التأويل على خلاف هذا التحليل أو المنهج. المنهج لا يعترف بالنفي الخلاق غالباً. لكن التأويل مناطه السؤال أو هذا النفي نفسه. التأويل لا يعني بأن يحذف قضية ليحل محلها قضية، ولا يعني بشيء على حساب آخر، ولا يسرف في الهدم، التأويل يسأل أكثر مما يثبت، التأويل ينفي أو يجعل النفي خلافاً؛ وهذا هو المغزى الحقيقي لفكرة السؤال. السؤال دهشة الولادة.

التأويل ليس تقريراً. التأويل على خلاف ما يرى كثيرون تساؤل حوار: القارئ يسأل النص، ولكنه يسمح للنص أن يرد عليه بسؤال أيضاً. وبعبارة أخرى إن درس الحرية هو هذا السؤال المزدوج. إن التأويل ليس مجال فرض الذات. إنه مجال التخلي عن كثير من الذات. ليس معنى هذا أننا ننكر أفق المفسر؛ فأفق المفسر لا مناص منه ولا غنى عنه. لكن هذا الأفق نفسه يوضع موضع السؤال. بعض التحليل والمنهج يدعي البراءة من أفق المفسر، لكن الفنونولوجيا تعترف بأفق المفسر وتساائله. أفق المفسر جزء من دائرة الحوار التأويلي. المؤول يسأل النص أو يعمل فيه أفقه، ولكن النص يعود فيسأل هذا الأفق. هناك إذن جدل أو حوار. والحوار بعيد عن قبضة المؤلف، وبعيد عن قبضة المتلقي أو المتأول. التأويل إذن عالم بين الأشخاص، أو عالم حوار وانصهار آفاق.

أنت تسعى إلي وأنا أسعى إليك. أنا أوجه إليك السؤال وأنت أيضاً محق في توجيه السؤال إلي. لا تختصر الحوار في قضية أو طائفة من القضايا. لا تخرج من دائرة الحوار. كن مع الحوار دائماً. التجربة التأويلية، لهذا، كانت حواراً ربما لا



يتذوقه الناس في بيانات يطغى عليها العنف أو التلقين أو اليقين السطحي. التأويل مسالة دائمة أو حوار. لا يقوم الحوار إذا لم يحذف كل متحاور بعض أفقه. التأويل خروج من العزلة وأسر الذات أو انطوائها. لو كان التأويل في قبضة الذات، كما يقال، لما أمكننا أن نشرح التغيرات المهمة التي حدثت في آفاق الإنسان.

إن ما قام به سقراط لم يكن عملاً هامشياً أو جزئياً أو تاريخياً ضيقاً. إنه جوهر التأويل: جوهر التساؤل المندمج في الحوار.

التأويل يعني أن تتخطر بين المعرفة وعدم المعرفة، أن تتحسس الموضوع تحسس اللاعب من زوايا مختلفة، أن تضع الأشياء موضع المخاطرة، أن تأذن لموضوع النص أن يعلمك. التأويل هو حوار سقراط المشهور: المرونة والتفتح، والتقليل بين الاقتراضات، وتجربة أكثر من تناول. حوار سقراط ليس بحثاً عن إجهاض حجج المعارض. التأويل إذن ليس هجوماً ودفاعاً. التأويل على العكس يتحسس قوة المعارضة أو المناوأة ويسمح بإظهارها، وبهذا يتعلم المرء مما يكره وما لا يقتنع به. التثقف يعني التقليل من حدة الأفق الشخصي المعارض، ويعني أن يحب الإنسان بعض ما كرهه، وأن يتنوق تقاليد أخرى، وأن يرى الثقافة المفارقة بطريقة سمحة كريمة.

إننا لا نتحدث عن النصوص لندعو ونفهم أو نختصم ونقرر، إننا نتحدث عنها لكي نغير بعض ما في أنفسنا. هذه هي الحرية أو الساحة الحقيقية. ليس من السهل علينا، في بياناتنا، أن نتفتح على هذا النحو. ولذلك كانت الدعوة إلى طريقة في التأويل عملاً مطلوباً لازدهار ثقافتنا وازدهار علاقتنا الإنسانية.

التأويل إذن طوق نجاة أو طوق حياة حقيقية. التأويل أسلوب كسب الحياة، وأي شيء أولى من أسلوب الحياة بالعناية. لتتعلم كيف نسمح للآخر بأن يسألنا، وأن يعترض علينا، ولتعلم كيف نفيد من تقييد آفاق عقولنا من أجل التفتح على آفاق غيرنا. لتتعلم كيف نسأل ونُسأل، وكيف تظل الحياة على هذا النحو أسلوب نمو لا ينقطع، ولا يتمزق، ولا يطغى بعضه على بعض ولا يبرأ من الخوف تماماً.

وبعبارة مختصرة إن نظرية التأويل لا يمكن أن تنفصل بأية حال عن

مطالب إصلاح الفهم، أو إصلاح المشاركة، وإحياء فكرة السؤال المنتج الذي لا يتخرج من النفي ولا يستعبده تقرير، ولا يعجزه أن يكون من السؤال والجواب نظاماً متحركاً من قضايا تقع أحياناً على مشارف السؤال، والأسئلة التي تشتاق إلى مسيرة  
جواب. وهكذا...

## **الفصل السابع**

### **ثقافتنا والتأويل (١)**



التأويل إصغاء عظيم أثير قديم في ثقافتنا. إصغاء لما يقال وما لم يقل على السواء. التأويل لا يتركز فحسب على ما يصرح به النص. من الضروري ان نذهب إلى ما وراء النص بحثاً عن جانب محذوف لم يقله أو لم يستطع الإقصاص عنه.

إن العلاقة بين المحذوف والمثبت علاقة جدلية. كل سؤال ينطوي على جواب وكل تقرير ينطوي على سؤال. كل ما ننشئه فهو استجابة معينة لسؤال. ولذلك لا غرابة في أن نزعمر مراراً أن النص يتحرك في أفق سؤال ليس أقل أهمية من أية إجابات مفترضة أو مقدمة. المهم أن الحوار لب النص. الحوار بين محذوف ومذكور. كلا الجانبين له حق السؤال. وليس في وسعنا أن نزعمر أن النص يتكون من شق واحد، أو أن نعلي من شأن ما ذكره بأكثر مما ينبغي. إن العبارة في النصوص الأدبية محاوراة بطبعها أو سائلة بطبعها. العبارة تأخذ بنية وجودها من شيء محذوف ينقض عليها أو يستوقفها. وكل عبارة لها باطن محذوف. باطن بناوى، يركن إلى الظاهر في التعبير عن نفسه، ويخفي نفسه في رداءه أيضاً. المحذوف جزء جوهري من كيانتنا. كيان النص. نحن نبحث عن المحذوف. المحذوف مشغلة الإنسان والفنان والفيلسوف. نحن نحرص على الحذف كما نحرص على التعبير. نحن نعبر لكي نتيح للحذف قوة. نحن نستعين بالعبارة على الإشارة إلى قوة المحذوف. "المحذوف" هو الباطن، ولكل ظاهر محذوف. لكل ظاهر صديق مناوئ. البحث عن التأويل إذن ليس دعماً للجانب الظاهر.

إن دعم الجانب الظاهر وحده ليس من الوفاء لتجربة التأويل. تجربة التأويل تبحث أصلاً عن المحذوف. المحذوف المحاور. كيف يتم الحوار دون تقدير المحذوف. المحذوف هو الشخص الثاني. أثر الصمت ولم يطق الصبر عليه فأولماً

إلى نفسه من خلال جانب ثان صريح. هذا هو الحوار. هذا لب ما نسميه النحو، وما نسميه دلالة الكلمات. أنت تستبدل كلمة بأخرى حرصاً منك أحياناً على ما ظهر وثبت، فإذا أولينا المحذوف اهتماماً أنكرت هذا الاستبدال. الكلمة المثبتة ليس لها كل الحق في أن تسيّر كلمة أخرى في ركايبها، فتصبح الكلمات متوافقة بطريقة صناعية. الحذف إذن قوة الصمت التي تناوش قوة الكلام. وقوة الكلمة هي قوة صمتها إلى جانب قوة نطقها. قد يتراجع الظاهر عن بعض قوته إذ يحيل إلى ما وراءه، ربما يساعد المحذوف ما ظهر على أن يستحي أو يسأل أو ينفي من طرف خفي. المحذوف غالباً ما يكون سؤالاً يجب أن يؤخذ في الحساب لأنه ينبثق من الحاضر، ولأنه جزء من شعبة متداخلة الأجزاء. تتداخل الأفاق، ويختلط السؤال والجواب. والمهم أن كل متمرس بالتأويل في إطار الأدب والفلسفة وإطار السياسة، وأطر الحياة الأخرى يعلم أن ما يقال يفهم أو ينبغي أن يفهم في ضوء شيء ما قاله أحد.

إننا لا نسأل إلا عن حاضر: الماضي نفسه يسألكنا من حيث علاقته بالحاضر. والحاضر والماضي أو المثبت والمحذوف لا يبطل لهما حوار. إننا إذن نبحث عن حوار لا عن مقاصد كاتب من الكتاب. الحاضر جدل وأصوات لا صوت واحد. كل لحظة زمنية لا تحيا في خارج المحذوف والمساءلة. المحذوف والمساءلة يكونان عظمة اللحظة الحاضرة. إن الخوف من المساءلة قد يعبر عن نفسه: يقولون لك ابحث عما قصده الكاتب. هؤلاء يدافعون عن الجمود. لكن التأويل لا يخدم الجمود، يخدم القلق، ويخدم الحرية، والحركة المستمرة.

ومن أجل الدفاع عن الجمود يتصورون التأويل مسابقة خامدة لا روح فيها ولا قلق. يتصورون أن قفا نيك عند امرئ القيس عبارة واضحة لا تحتاج إلى مساءلة ولا قلق ولا غموض. لاهزة ولا اضطراب. هذا هو "الموت" الحقيقي يتربا بزي التاريخ، والمقاصد، وزي الدلالة الوضعية الزائفة، وزي التنكر لكل نشاط البشرية في المساءلة. إنهم يسمون التأويل الخصب ظلماً وعنفاً. التأويل عندهم هو تحصيل الحاصل. من الناس من يظن في هذه الأيام أن تحصيل الحاصل ليس باطلاً.

لقد كان قداماونا يرون أن التأويل عنف من أجل النص. كلمة التفسير وكلمة التأويل كلتاهما تحفلان بجائنين اثنين. أنت لا تكشف إلا عن محذوف. وأنت لا ترجع إلا إلى محذوف. ومن الغريب أن يظل مدلول الكلمتين غامضاً أو مشوهاً في أذهاننا. كلتا الكلمتين تلح على الكشف. هل يكشف الصريح الواضح أم يكشف غير الصريح والغامض. انظر إلى التقاء معان متعددة في كلتا الكلمتين: التفسير في الإحساس اللغوي سَفَرٌ، والتفسير كتابٌ، والتفسير تقديس. والتفسير اختلاط هذه المعاني جميعاً. ومدلول التفعيل نفسه في اللغة هو مدلول المشقة. لكنهم لا يصغون إلى شيء. التفعيل أو التفسير عنف. هذا هو الحس اللغوي بمعنى الكشف. لكننا أهملنا صنعة الحذف، والسؤال، والعنف، والحوار، وركنا إلى سحر الاستبدال. أهم عائق في أنفسنا هو اعتناق الاستبدال. والاستبدال هو اعتناق ما سماه الأجداد تحصيل الحاصل. إننا مسحورون بالاستبدال أو مسحرون بالترايف. ننبهر جداً بإعادة التعبير عن شيء واحد دون أن ندري.

هناك عادات راسخة في أذهاننا تحارب التأويل. في كلمة التأويل وكلمة التفسير معنى الحركة، معنى الذهاب والعودة. كلمة التفسير في مغزاهما الروحي منوطة بكشف السر وتنظيم الحركة، والسعي المنظم، ورسم الأفق، وكسب الخبرة، واتقاء الزلل. كذلك كلمة التأويل حافلة بفكرة السبق، وفكرة العلاقة بين الأول والآخر، بين الماضي والحاضر. كلتا الكلمتين تحرضان على السؤال، وكلتاهما تتصور الكلمة جدلاً بين طريقتين. إن تعرف في الذهاب ما تعرفه في الإياب، تلتقي كلمتا السفر والفسر التقاءً واضحاً. الجدل متضمن على الخصوص في كلمة التأويل. لا تتدفق وراء شيء دون أن ترجع عنه، ولا ترجع عن شيء دون أن تذهب إليه.

عجيباً لقد بقيت الكلمتان مطمورتين. ما كنا نهتدي إلى أجوائهما. كلتا الكلمتين تقول إن السؤال لب الإنسان، لب التأويل. هل تستطيع أن تكشف دون أن تسأل. أليس الكشف هو هو المسألة والحوار. المغطى أو المحذوف كامن في الكلمتين. انظر إلى الخلط الغريب بين فكرة كشف المغطى وإعزاز الصريح. انظر إلى السحر الغريب الذي لا يفزعنا مع الأسف. سحر الإعادة أو التكرار.

نحن لا نؤمن بالمغامرة. إن كلمتي التفسير والتأويل تنطويان على المغامرة والمكابدة والمناقشة. لكن المعاجم لا تفصح تماماً، ونحن لا نجد قراءتها أيضاً.

الإحساس اللغوي بكلمتي التفسير والتأويل يناقض إذن فكرة العودة إلى الماضي. وقد اعتبرت هذه العودة علامة الموضوعية. لقد نظر طويلاً إلى أمر الماضي (المغلق) نظرة خرافية. لا ماضي بمعزل عن الحاضر. كل تأويل يجادل الحاضر ويجادل الماضي. الماضي لا يحيا وحده. الماضي والحاضر إذن لا تقابل بينهما.. لكن قوماً يصرون على التقابل، ويتصورون أن هناك ماضياً يمكن أن يعرف ويميز من الحاضر. كل تأويل هو اشتغال بالحاضر. نحن ننظر إلى نص مضى من أجل أن ندخل في حوار معه. نحن لا نسترجع الماضي؛ فالماضي لا يعود. نحن دائماً نتأول أو نقيم حواراً. والحوار بطبيعته مشغول بالحاضر. انظر إلى ما صنعه مفسرو القرآن العظيم. ألم يكونوا دائماً مشغولين بالتكيف مع الحاضر. ألم يكن الحاضر مهم؟.

التفسير إذن ليس عوداً إلى نقطة ماضية مغلقة. التفسير مشاركة في صنع الحاضر. من العجيب أن مفسري القرآن العظيم يفهمون التفسير خيراً من فهم الأدباء. مفسرو القرآن يعلمون أن تفسير النص هو حوار مع الحاضر. ولكن بعض شراح الأدب يقولون إن التفسير عودة إلى الماضي، ويتصورون أن النص يمكن أن يعرف أو يفهم في ضوء السكون والخمول. الماضي عندهم منقطع، والكلمات عندهم ثابتة أخذت معانيها واستقرت، وهمدت. وكانت بنات الماضي. هم يتصورون كل شيء تصوراً راكداً، وتظل كلمة الوصف عاتقة بقلوبهم.... يقولون إن المعنى (مستقر) في الكلمات، والكلمات قديمة، معناها قديم أو ماض أو تاريخ... وهذه قضايا غريبة جداً تقتضي منهم أن يستعيدوا هذا الماضي، وغالباً ما تكون صورة هذا الماضي المزعوم صورة سطحية خالية من الجدل.

الحقيقة الأولى عند كثير من الناس هي الثبات، ولكن الحقيقة الأولى في التأويل هي الجدل. القديم، والماضي والتاريخ كلمات نسبية تقع في قلب الجدل... ما نسميه الماضي ليس شيئاً ثابتاً. الماضي نفسه جدل، وتغير. نحن إذن نتعرف دائماً



على الجدل، وكلمتا القديم والحديث كلمتان تتلازمان وتتجادلان. والكلمة ليست إسناداً لكنها جدل. الإسناد أمر معلوم. ولدينا عشاق كثيرون لفكرة الشيء المعلوم. المهم أننا لم ننقح بالدرس الذي قدمه إلينا مفسرو القرآن العظيم. درس العناية بالحاضر؛ فالحاضر دائماً يعيش في ملاحظتنا للماضي، وبينهما أخذ وعطاء.

التأويل إذن هو جدل المواقف، جدل أبي تمام لنا وجدلنا لأبي تمام. إن أبا تمام يحدثنا الآن ونحن نتحدث إليه. إن أبا تمام التاريخي لا يعيننا، وعصر أبي تمام لا يوجد في الذهن بمعزل عن عصرنا. كل شيء يدخل في صياغته الحاضر الذي نعيشه. إذا قرأنا لأبي تمام تعلمنا كيف نهب آفاقنا لكي نلناه. يستطيع أبو تمام أن يغرنا بالإصغاء إليه. لا شيء اسمه التفسير التاريخي المغلق. التاريخ لحظة جدل.

لا يعيننا من التأويل عود إلى الماضي. يعيننا أن نوسع آفاقنا، أن نتجاوز، أن نرى الأعمال في ضوء جديد لأن الضوء الجديد حياة جديدة. لا يعيننا قط أن ننسى أنفسنا في سبيل ما يزعمون من شؤون الماضي والموضوعية. نفوسنا تتشط ولكنها لا تستبد. أليس الإصغاء نشاطاً عظيماً يجتمع فيه الإرسال والاستقبال. إن عشاق الرجوع إلى المقاصد وعشاق التكرار للتأويل يتجاهلون أن التأويل مطلب صناعة القول، أو صناعة الثقافة. كيف تصنع ثقافتنا المعاصرة دون تأويل. إن الذاتية التي تؤدي نفوس بعض الناس ذاتية مفتوحة على اهتمام عام يراد تشكيله وتوجيه الأذهان إليه - ويذهي أن العناية للمسرفة بطريقة الأداء مستقلة عن الشيء نفسه لن تغيد في هذا الباب. إن التأويل مداره كشف اتجاه عقولنا وفتح إمكانات لنا، التأويل وظيفة لا يمكن التفریط في شأنها. كيف نجعل القهري أقل قهراً. كيف نجعل الحرية إضافة. كيف نعقل أنفسنا.. كيف يمكن أن تكون حياتنا أصفى. أسئلة كثيرة مناصها التأويل.

هناك عقبة أخرى أمام التأويل: العادات المألوفة المستبدة التي نسميها باسم المنهجية. نحن نصنع المنهج من أجل حريتنا، ونحن نحارب رق المنهج من أجل حريتنا أيضاً. إننا نعمل ونجاهد، ولكن اتجاه ثقافتنا، وطرانق شعورنا، وأساليب صفاتنا واختلاطنا تحتاج إلى توضيح كبير أو تأويل. التأويل بعبارة أخرى لا بد أن

يخرج من رقّ الأدبية إلى نور الثقافة الواسعة الرحبة التي يسهم في توجيهها الأدب وغير الأدب. ليس ثم تأويل من أجل نص مفرد. التأويل من أجل الحياة، من أجل ثقافة المجتمع العربي المعاصر. إن يفيد المجتمع كثيراً من أنوات أقرب إلى خدمة الشكل وتجاهل مشكلات عقولنا المعاصرة. لطالما استبدت بنا بعض الأدوات أو بعض مفهوم المتعة أو بعض الانفصال عن بقية جوانب الثقافة العربية المعاصرة وأزماتها، ولكن التخصص الضيق مفسدة.

## (٢)

يطيب للمرء أن يذكر التوقير الخاص الذي يبديه الفنونولوجيون نحو اللغة. لقد هالهم سعة الرأي القائل إن اللغة أداة في أيدينا نتصرف في أمرها كيف نشاء، نذلّ بها من نشاء، ونعزّ بها من نشاء، هذا الرأي الذي يجعل اللغة أداة للتسخير يتناسى نظر الفنونولوجيين الذين يردون إلى اللغة نظرة حميمة إلى وسيط عزيز يتمتع وجودنا. من خلاله ندرك كينونتنا، ومن خلاله يظهر العالم أمامنا، اللغة، في نظر الفنونولوجيا، صنو التجربة التأويلية لا ينظر إليها من خلال الذات التي ندرك الأشياء، وإنما ينظر إليها من خلال الحوار: ذلك الفهم الذي يواجه قابلية النفي، ويضيء الفهم الذاتي. يجب إذن أن نوضح الوظيفة الأنطولوجية للغة والفهم: كلاهما يكشف وجود العالم.. ولكن الفرق واسع بين نظرتين: الأولى ترى "أشياء" تقابل الذات والثانية لا ترى إلا عالماً ننغمس فيه ونعيش. ليس ثم أشياء، إنما هو عالم نحن جزء منه. إنما نستضيء بما نرى، وتتكشف أنفسنا من خلال اللغة وهذا هو معنى البلاغة.

التجربة التأويلية واقعة لغة ذات حركة وقوة وقدرة على الإقصاح، وهي بهذا ليست طائفة من المقولات الثابتة التي يقوم عليها التعرف أو التصور. إن اللغة لا تستعين فحسب بالمفاهيم العامة وإنما تستعين بالوقائع: وقائع الثقافتنا بالنصوص. وهذه مبادئ الفنونولوجيا ترى التجربة التأويلية حركة لا ثباتاً، واقعة لا مبدأ، بزوغاً وظهوراً مراوفاً يتحدى المعنى المألوف للموضوعية.

لقد خسرت الحركة التأويلية شيئاً غير قليل من جراء التحديد العلمي للغة. لقد حارب عصر التنوير كما يقول بالمر الخرافة، والقبول الساذج للتراث، وشجع التنوير المعرفة الواضحة والنظيفة النقية من شوائب الافتراضات التي لا تثبت أمام العقل والتجربة العلمية. هذه الموضوعية الضيقة ما تزال عالقة بعقول كثيرين، وهي تحول دون الفهم في خارج الإطار المحدود للعلم.

الفنومولوجيون يردون إلى اللغة موضوعية خاصة ذات وجه تاريخي من خلاله نتفهم العالم. العلم الدقيق لا يعبأ بالزمن والتاريخ بل يستبعدهما معا ليحقق أغراضه، ولكن عباب اللغة محمل بالتاريخ: إننا نخضع اللغة لنا في تجارب العلم، ولكننا نخضع أو نشارك في اللغة إذا خرجنا من دائرة العلم، إننا نتحكم، ونشكل لغة في دائرة العلم، ولكننا في خارجه نصغي ونقبل ونشارك بل نخضع إلى حد ما. هذا هو التأويل.

إننا "نستخدم" اللغة في داخل العلم لأنها أداة. وفي خارج العلم لا نستخدمها. أخرى بنا أن نشارك في اللغة والعالم والتاريخ. لقد خُيِّلَ إلينا العلم أننا نشكل اللغة أو نسيطر عليها، ونشكل التاريخ أو نسيطر عليه. لقد يشبع الإنسان إحساسه بالأداة في العلم ثم يتخلى عن الأداة طائعا، إنه يتجه نحو اللغة. الاتجاه نحو اللغة أكبر من فكرة الأداة والتسخير. نتجه نحو العالم نستقبله، نشارك فيه ونصغي إليه. لقد خُيِّلَ إلينا المجد العلمي أننا نصنع كل شيء، وأصبحت الذات في هذا المنظور قاهرة. الفنومولوجيا تستريح من القهر والإذلال وتحكم الوعي. الإنسان يتجه طائعا راغبا نحو اللغة: اللغة ليست من صنعنا، نحن نتلقفها، ونبتهج بالمشاركة فيها.

التجربة التأويلية إصغاء لصوت الحاضر. ليست إذن نزوة أو توجهاً شخصياً أو خدمة لنص مفرد أو إعلاء لصوت كاتب معين أو تحقيقاً لمهارة أو شهرة أو ما شابه ذلك. كل تفسير حقيقي يعبأ بالثقافة المعاصرة التي تنتهجها جماعة معينة في زمن معين. وليس أدل على ذلك من القلق العظيم الذي استمتع به كبار المفسرين المهمومين بحاضر الجماعة الإسلامية الراغبين في توجيهها. كانت همة كل مفسر تطوي في داخلها الرغبة في خطاب الحاضر أو محاورته. لم يقنع المفسر بالأفق

التاريخي الضيق ولا التفهم الموروث، ولم يقنع قط بفكرة إعادة تكوين عقلية ماضية، بل لم يفترض قط إمكان عودتها. فالحياة متغيرة، والماضي لا يعود.... فهم المفسر أن التفسير هو عبور المسافة بين ماضٍ وحاضر، وهو إخراج جانب مكنون يمكن من إقامة الحوار والاعتراف بالحاضر ومطلبه. لكن تناسى قوم من المشتغلين بالأدب الدرس الذي قدمه المفسرون، وأهمل مغزى الاستجابة الفعالة للحاضر والنص معاً. لقد تحدى المفسرون فكرة انفصال النص عن الحاضر، ورأوا من الواجب إزالة الشعور بالحوازج، الغريبة عن عالمنا. في وسعنا أن نقنطهم بهم في إحياء الوعي بمطالب اللحظة الحاضرة ومطالب الحوار بوجه عام.

كانت فكرة "الحقيقة" في سياق تفكير المفسر لا تخلو من طابع "الإضافة" الضروري. لم تكن الحقيقة عنده ضيقة خاضعة لفكرة المقاصد المؤقتة.

الغريب أن قدامنا أدركوا من مبادئ التفسير ما عز علينا التمسك به. أدركوا أن التفسير لا يمكن أن يكون عملاً خالصاً لجهة واحدة، وأدركوا أن تداخل الجوانب جزء من نشاط النص ونشاط جوانب من وجودنا. أدرك بعض قدامنا شيئاً فذاً: أن بزوغ بعض جوانب المعنى لا يتميز - دائماً - من اختفائها. يختلط الاختفاء والبزوغ اختلاطاً ثميناً في بعض اللحظات.

أدرك بعض الباحثين بوجه خاص أهمية قابلية النفي في بعض الأحيان، وأن الكشف يتم من خلال حوار تؤدي فيه هذه القابلية دوراً. قابلية النفي أساسية في تجربة الفهم كما جلاًها المتصوفون. كذلك بعض المفسرين يرون الفهم تجربة أو واقعة لا طائفة من المفهومات المركزة تماماً. كانت الحقيقة عند بعض المفسرين أكبر من المعرفة العقلية.

العجيب أننا ننسى الإضافات التي قدمها المتصوفون، مهما يكن اختلافنا معهم، وننسى الواشجة القريبة بينهم وبين الفنونولوجيا - كان مبتدأ ثورة (الفنونولوجيا) هو إنكار التقابل بين الذات والموضوع، وإنكار المسافة الواسعة بين النص والمؤول. كان هذا نفسه هم المتصوفين.

لقد اهتم المتصوفون بالتجربة التي غفل عنها المؤولون الذين غلبهم المنطق

الصوري أو التفلسف العقلي. هؤلاء اهتموا ببعض التصورات أو المفاهيم لا يستطيعون الفكّك من أسرها. أما المتصوفون فقد أثروا العناية بالتجربة. كانت التجربة عندهم أهم من التصور الذهني. أهم من المعرفة بمعناها النظري.

حارب المتصوفون - الانفصال الشديد بين النص والقارئ على نحو ما فعل أهل الفنونولوجيا - حارب المتصوفون فكرة المنهج الذي يقف بين النص والقارئ، والذي يحول دون "تذوق" النص بكل قوته وثراته. وكلمة التذوق عند الصوفية هي كلمة التجربة عند الفنونولوجيين. لقد آمن المتصوفون أن ما نسميه التحليل لا يؤدي دائماً إلى بصيرة أو تفتح. إذا كان غلاة المتصوفين جنحوا إلى إضفاء ذواتهم على النص فإن دوائر أصول التفسير أكرت اختصاب النص وإحساس ما ليس ملائماً.

في حياتنا الثقافية عبر كثيرة.. فقد أنكر الاتجاه نحو الشكل الذي عبر عنه باسم المنطق، وكان مرد هذا الإنكار الخوف على التجربة والخوف على قوة القول من الذبول... كان الفرق بين اتجاهات التفسير في العصر القديم فرقاً بين الاهتمام ببهجة لقاء العمل الأدبي والاهتمام بتحويله إلى طائفة من الصيغ الرياضية المنطقية. في التراث هذا الإيمان الواضح بأن قوة النص من قبيل تكشف الروح.

كانت الثورة في النهضة الأدبية الحديثة على البلاغة القديمة المتأخرة ثورة على تجلّة الشكل وفصله عن التجربة بوصفها لباب حياة مرجوة. كان هدف الرواد أن الذات نفسها تصنع النص. ولكن النص في خارج العلم البحث له قوة التوجيه أيضاً. في داخل العلم لا حوار. إنما هي قاعدة معينة. العلم يجعل كل شيء ساكناً، ولا يحفل بالصبغة الإنسانية. لكن تجربة التأويل تجربة حوار. العالم حوار. كذلك النص. لا نحب أن نرى شيئاً صامتاً ولا شيئاً واقفاً وحده مستقياً. إذا لم يكن النص إنساناً بالمعنى الحرفي فنحن نساعده على أن ينطق ويفصح، ولذلك نرى النص شريكاً يتحدث إلينا، يدق علينا الباب. هذا النص له وجود متميز أقرب إلى أن يكون ذاتاً. ولكل ذات خصوصيتها وعالمها. نحن نستأذن هذه الذات أو هذا النص في الحديث معه.

النص ليس موضوعاً ولا شيئاً تلقى عليه القبض أو ندخله في بعض ما نملك في إطار العلم. التأويل هو الرجوع عن نهج العلم الدقيق إلى العالم أو الحوار. على هذا النحو يصبح التأويل وظيفة لا يقوى عليها العلم، وظيفة أنطولوجية. في العلم يبدو الإنسان وقد اغتصب الأشياء ليحقق بعض المنافع، لكن التأويل يرد إلى العالم وجوده، كينونته، قدرته على الخطاب، سعيه إلينا وسعيها إليه. نحن إذن لا نغتصب النص. الاغتصاب قهر، ولكن التأويل إعطاء الآخر أو النص حقه في الحرية والكلام والتوجيه.

في داخل العلم لا نحب شيئاً ولا نكرهه، في التأويل نشأق إلى التعارف بينما وبين العالم، والعالم نص وحوار. لا غصب فيه، ولا إخضاع مهين. النص لا يستذلنا. هذا واضح ولكن النص المحاور لا يقبل منا أن نستذله. ألم نقل كثيراً إن النص ليس أداة. حقاً إن الحوار غلاب، ولكنه غلاب مهذب. نحن لا نندفع في الهجوم، إنما نضطر إلى أن ندافع عن أنفسنا. ولكنه دفاع متحضر يتأتى للمناقشة في رفق ودون جليلة وسطوة. تجربة اللقاء التأويلي إذن ليست نفيّاً مطلقاً لعالمنا الخاص، إذ لا يمكن أن نرى من دونه. ولكن هذا العالم الخاص يعرض نفسه - رغباً، للمساءلة والمخاطرة. العالم الخاص لا يحفل بأن يغلب، إنما يحفل بأن يتكشف، هذا الكشف يحتاج إلى معونة النص وقدراته. أنا أحتاج إلى الآخر أو النص والنص يحتاج إلى. تجربة التأويل إذن تجربة اندماج آفاق. لقد خرج المؤول من بعض عالمه بمثل ما تراجع النص في بعض أبحاثه. إن عالم الحوار إذن لا خاسر فيه ولا منتصر. كل رؤية تحتاج إلى أن تحذف شيئاً، وكل رؤية تحتاج إلى الاتجاه نحو الآخر. ما من اتجاه يمكن أن نضحى به. على هذا النحو كانت تجربة التأويل خلقاً جديداً لأنفسنا. التأويل تعاون مثمر يكشف المزيد من آفاقنا. تفتح الوجود هو الحوار أو المشاركة في توجيه ثقافة. وهذا هو المقصود من استخدام كلمة التاريخ. ما كان الرواد يفرقون بين مطلب الحقيقة ومطلب التجربة الجمالية. لقد اهتم الرواد بما غفل عنه بعض المعاصرين من تكشف الوجود وقوة الحقيقة.

يجب أن نحني الاهتمام بمحبة الألب الحقيقية والاستجابة النشيطة لقوة

الكلمة. يجب ألا نبتهج كثيراً بالمناهج التي تشبه قسوة طفل في التعامل مع طائر صغير. ويجب أن نفرق في الكلام عن التفسير بين فعل الأنانية وفعل الإيثار، بين حب الكلمة والقدرة على التحليل البارد الصامت، يجب أن نفرق في هذا الزمان بين سطوة التحليل وسماحة التعارف. يجب أن نفرق بين القبض على النص والسماح للنص بأن ينفذ في قلوبنا. إننا الآن نعامل النص أحياناً بطرق تكنولوجية متقدمة ذكية. ولكننا نريد أن نتعلم كيف نتواضع للناس وللنصوص وكيف نقلبها دون أن نجرح كبرياءها. وبعبارة أخرى إنني أخشى أن تساعدنا بعض طرق الشرح على قسوة السيادة. إن بعض مناهج التحليل أقرب إلى خدمة "الصنعة" منها إلى خدمة الروح. وما أكثر ما قيل إن لقاء عمل أدبي عظيم تجربة روحية عميقة. إننا نتعلم كيف نغزو النصوص بأكثر مما نتعلم كيف نستشفها في حياء وتواضع ومودة.

وبعبارة قاسية يجب أن نسأل هل تغيرت أنفسنا من خلال شروح الأدب أم بقينا قساة غزاة ذوي أسلحة ومهارة. إننا نعلم أنفسنا ونعلم الناس كيف يلتزمون أصوات أو مناهج معينة ولا نتعلم بنفس الحرارة التجربة التي هي أكثر تحرراً... إننا نسأل النصوص أسئلة معدة من قبل من خلال المناهج التي نختارها، وفي أثناء ذلك نتناسى الأسئلة الحقيقية التي تتبع من النصوص ذاتها. إننا نسأل أسئلة اختبار لا أسئلة تجريب ومعاناة وإثراء نفوس.

كانت الأجيال الماضية تحفل بمحبة النصوص، وكانت الأجيال المعاصرة أكثر احتقاراً بتحليل النصوص. لا أحد ينكر التفوق الهائل الذي أحرزته الأدوات المعاصرة. ولكن طيفاً من السرور واحتضان النصوص أخذ يغبى.

الآن تجتمع القدرة التحليلية الهائلة والعجز عن الإصغاء إلى النصوص. أليس هذا مثيراً للدهشة والمموال عما إذا كانت النصوص تصنع - حقاً - جانباً عزيزاً من تجاربنا وتحولاتنا الروحية وبهجتها. هذه المعالم التي يسميها الفنومولوجيون باسم تاريخية التجربة. إن كثيراً من أدوات التحليل تذكرني من بعض الوجوه بما كان يسمى عند أجدادنا باسم طريقة العجم وأهل الفلسفة التي لا تحفل في عرفهم بالإحساس الروحاني المقدس عند الفنومولوجيين أيضاً.

إن الدفاع عن بعض مناهج التحليل في هذا العصر يشبه من بعض الوجوه

الدفاع عن المنطقية المؤهلة لصفة العلم في عرف كثير من الدارسين القدماء. والغريب أن يصور الصراع بين أهل التجربة وأهل المنطق والرياضة على أنه صراع بين العرب والعجم.

حياتنا الثقافية القديمة ملهمة: لقد اعترى شروح الشعر شيء من الضعف، وبقيت تفسيرات القرآن العظيم تذكره فعالة بما ينبغي من عبور المسافة بين النص والعصر. لقد تنادى قوم، بطريقة بريئة، يحذرون من العناية بالحاضر، وادعوا أنهم أكثر إخلاصاً للتاريخ والموضوعية ونقاء النصوص من الأدران. هذه أساطير؛ فكل تفسير لا يخاطب العقل المعاصر ولا يجتنبه ميت. وواجبنا أن نحيا في زماننا، وأن نعطينه بمثل ما نأخذ منه. إن التأويل تذكر وتوقع وأمل وخوف: كل هذه العناصر تأتلف فيما يسميه الفنونولوجيون باسم الحوار. الحوار من حيث هو إذعان نشيط يندمج مع إثارة قابلية النفي من بعض النواحي. هذا كسب روحي يستحق المتابعة والنماء.

إن تفهم التأويل ينبغي أن يخدم تصورنا لثقافتنا. يجب أن نتساءل عن عصر جديد نتفهم فيه ثقافتنا من خلال التأويل. هذه التجارب الثقافية المسؤولة من حقها أن تكون مسعى متأصلاً. لقد كان هذا هاجساً يورق الرواد حين عتبوا على التفهم المنطقي الرياضي قصوره، واستهدفوا إحياء تفهم جديد ينهض بمطالب الروح والوجدان العظيم. ليس هذا ما تنقته فينا الفنونولوجيا.

لقد حاربت فلسفة الظاهرات وعلى رأسها هايدجر ثم جادامر الولوج بإرادة القوة وتبديد المعنى والاستهتار بالقيمة، حارب كلاهما النسبية المفرطة وأمن كلاهما بأن الوجود ذو معنى، وأن ما تركه الماضي وما يؤول إليه المستقبل مجموع واحد، حارب كلاهما فكرة الفراغ والنقض، كان التأويل هو بناء الوجود لا أقل من ذلك. والبناء بطبيعته تسامح وتقبل وتطلع وإضافة. الوجود عند هايدجر وجادامر سلطة كبرى ينبغي الاعتراف بها وتبجيلها. الوجود عمل باطني متفتح صابر. الوجود صامد بفضل ما يتمتع به من تغير. الوجود نقي من السطوة والمغالاة والمرارة الخشنة التي يزهو بها بعض النقاد والأبناء. الوجود ثقة ويشري أبعد ما



تكون عن السطحية ووحدة الجهة. الوجود رمز يقرأ ولا يحل، يتقرب منه لا نعلو عليه، يتضح دون أن يفقد سره، ويوجه دون أن يتسلط، يمتعنا بحريتها الفردية دون أن ينسينا حرية أكبر نسميها باسم الوجود.

الوجود ليس رهيناً بعمل ذاتي فردي يتصور نفسه سيداً على كل شيء، مانحاً فضله لكل شيء، كذلك التأويل روح جماعي تتجلى من خلاله القدرة الشخصية. التأويل إذن صناعة مستقبل لأنه صناعة وجود. كيف صنعنا وجودنا كيف استغرقت الدوائر الأدبية في التقليد السطحي لعبادة الفردية والتشتت والغموض والتفكك، والمخاصمة، وكيف أعجبت الدوائر الأدبية بفلسفة توشك أن تكون ترجمة للكيد والقتال في الظلام. التأويل عند هايدجر وجادامر هو الوجود والوجود عندهما حرمان.

كذلك اللغة روح أكبر من قيد البدع، ومصطلحاته وتقاسيمه وسلطته، وأكبر من قيد الاستعمال الخاص في زمن دون زمن، وأكبر من التقاسيم البنائية وافتراضها أن الشكل قوة متميزة، وأكبر من التشبه بالعلم الوضعي ومقتضياته. اللغة أكبر من أي عصر مفرد. اللغة هي وجودنا الأعلى الذي ينوب حياء منه وجود الفرد. هذا صوت ينبغي أن يسمع.... ينبغي أن نكشف وجودنا الجماعي وعوائقه من خلال التأويل. التأويل خطة ثقافية للإنقاذ والتناول المنظم والتحرير المدرك للصعوبات والباطني نفسه بمعزل عن خضم التشقق الغريب الذي ينكر فكرة الحدود والقيود.

هناك كلمة لكارل ماركس ينبغي أن نتفهم مغزاها. لقد شكّا ماركس من فلاسفة كثيرين قدموا تفسيرات (بارعة) للعالم. ولكنهم لم يفكروا من خلال هذه التفسيرات في تغيير العالم. هذه الملاحظة تعني أن ماركس مثله مثل هايدجر يفكر في معيار عام للتفسير. هذا المعيار يمكن أن يختلف في تفهمه. ماركس يرى تغيير العالم بمنظار مختلف عن هايدجر ثم جادامر. ولكن هؤلاء الباحثين جميعاً تناولوا اغتراب الإنسان الحديث عن العالم من زوايا مختلفة. وبقي هم معالجة الاغتراب هو الهاجس الحقيقي للتأويل. من المحقق أن هذا الاغتراب أمر أساسي في الثقافة الغربية منذ زمن بعيد ربما يمتد إلى المسيحية نفسها. لكن من المحقق أن موضوع إزالة الاغتراب يعيننا أيضاً في عالمنا العربي.

ومغزى هذا كله أن التأويل هو قضية تغير الثقافة العربية. هل يعني هذا أن جملة الدراسة اللغوية والأدبية ينبغي أن تواجه بطريقة أو طرق أخرى في إطار نظرتنا إلى مطالبنا. هل التأويل يمكن أن يكون شيئاً غير مساعدة الشخصية العربية على تبصر طريقها اليوم وغداً. لنحدد مشكلتنا إذا أردنا أن نخوض في التأويل، لنجب عن أسئلة (حاضرنا). ولنسأل عن انصهار الآفاق كيف يكون في إطار الثقافة العربية. لنسأل عن فكرة "الخفي" كيف تكون في ثقافتنا. لنسأل أسئلة كثيرة مجيدة ولكنها مثمرة مستمرة يناوش بعضها بعضاً.

## **الفصل الثامن**

### **ثقافتنا والتأويل (٢)**



المهم أن ثقافتنا المعاصرة بين اتجاهين: أحدهما يعلي الدلالة الحرفية الساكنة والثاني يعلي الدلالة المتحركة، ومن المؤكد أن هناك نزاعاً خفياً وظاهراً بين الاتجاهين. وقضية التأويل ينبغي أن تهتم اهتماماً متشعباً ملحاً بهذا النزاع. الدلالة الحرفية في أذهان بعض الناس صافية لا شبة فيها من الحركة. والدلالة المتحركة أيضاً لا شبة فيها من الدلالة الحرفية المحدودة. وبعبارة أخرى إن حياتنا الثقافية يتهددها معنى خاص من التحيز. وطبيعي جداً أن ينشأ صراع مستمر بين التوجهين.

ربما كنت أتصور أن علاج ثقافتنا المعاصرة - من بعض النواحي - يحتاج إلى افتراض آخر. فالمناوشة بين الدلالة الساكنة والدلالة المتحركة في الأخلاق والفن والأدب والشعر والحياة العامة - ظاهرة صحية يجب احترامها. والتكرر لأحد الجانبين أمر تعسفي لا يترتب عليه نتائج طيبة. الحياة مبناها المناوشة بين الرمزي والحرفي، بين المتحرك والساكن. لكننا في الحقيقة نتعلم الكلمات تعلماً لا يخلو من الرداءة. ومن هنا خطر قضية الفهم في توجيه ثقافتنا.

أكثر الباحثين وريكور يذهب أحياناً إلى حد الامتناع من افتراض معنى موجود سلفاً، هذا المعنى الذي قامت عليه البلاغة والذي هو ضد حركة الفكر. ولكن هذا الدفاع الحماسي ضد المعنى الموجود من قبل لا يوافق عليه جادامر. جادامر أحد الذين يسلّمون بأن الافتراضات السابقة لا يمكن التشكك فيها. ولا يمكن إهمال قيمتها. وحينما تتحرك في عقولنا نستأنف الميل إلى افتراضات جديدة وهكذا. ولعل هذا يؤكد من بعض النواحي أن قضية التأويل في ثقافتنا الراهنة هي للتوفيق بين المتحرك والثابت. وليس بين هذين الجانبين تضاد ذاتي كالذي نتصوره في كثير من مناقشاتنا. لكن الحقيقة أن فكرة الرمزي أو التأويلي تكاد ترانف أحياناً الغلو

لحساب الحرية الفردية والميل إلى لحظات تعايش فوق القانون وصرامة الافتراضات السابقة. إن مطالب ثقافتنا يجب كشفها. إن الثقافة الأدبية تفالي إذا هي فهمت المتحرك مثلاً باعتباره سلطاناً مطلقاً. إن الصراع بين المتحرك والسكن صراع مرّ حول مفهوم الطمأنينة ومفهوم الضمير الأخلاقي ومفهوم الاختيار. إن أهل الثقافة الأدبية يريدون من التأويل أشياء، هم يتحلون بطلب الغموض، وتعشق المجهول والمتحرك. هناك مطالب أخرى ذات وجهة: مطالب الوضوح والمعلوم ونظام الحركة الواقعي.

إن الثقافة الأدبية تستأني كثيراً أمام العمق الذي يحالف الغموض. ولكن من حقها أن تفتح على عالم آخر يكون فيه الوضوح شرطاً لازماً ومقوماً جوهرياً للعمق. هناك مجالات تقوم على اتقاء قوة المجاز التي لا تفض، وهناك مجالات أخرى تحتاج لا محالة إلى فك هذه القوة في مفردات حرفية.

لقد غالت الثقافة الأدبية في تقدير الغامض والمفكك والمشئت والمجهول والمهدوم، ومن ثم أصبحت تعيش في عالم ضيق. من حق التأويل كثقافة أن يلبي احتياجات متنوعة، ومن حقه أيضاً أن يتصدى للنزاع الاجتماعي بين هذه الاحتياجات. قضية التأويل في دوائر الثقافة الأدبية متشعبة وحساسة. الثقافة الأدبية تتصور الآن أن الحياة الداخلية معرضة للضمير أو معرضة للضياع.

لأرب أن كل فئة ثقافية لها مصالح ولها قدرات على مقاومة فئات أخرى. ولا غرابة إذا وجدنا الثقافة الأدبية الآن مولعة بشيء من الضياع الذي يرويه ثروة لا يمكن تبديدها بحال ما.

تعنى الثقافة الأدبية بالتغني بهوية الكاتب المفقودة وزمانه الضائع. الثقافة الأدبية مولعة الآن بتجاهل تحديدات الزمن وتحديدات المكان والوقائع، مولعة بالذكريات التي لا رابط لها، مولعة بالاشتباه بين الحوادث والطقوس، مولعة بالاشتباه بين الواقع والسحر، مولعة بمكابرة النسيان للتذكر والتنظيم. إن شيئاً مفقوداً يبحث عنه المحثون، أكبر الظن أنهم لا يعرفونه ولا يريدون. الثقافة الأدبية مولعة بفكرة الانطماس: الرغبة، والزمن، والكتابة، والبطل.

الثقافة الأدبية لا يعينها بحال ما فكرة الانتصار. بل إنها تستحيي منها. أهم ما تنصب الثقافة الأدبية نفسها له هو الاختلاط، والتحطم. لا أحد في دوائر الثقافة الأدبية الآن يحترم فكرة النظام أو التوحد. والسؤال الآن هل يجب على التأويل أن يتجاهل مطالب الفئات غير الأدبية تجاهلاً تاماً؟ هل سلطان الثقافة الأدبية، بعبارة أخرى، سلطان مطلق لا يقاوم بحال ما.

المهم أن الثقافة الأدبية المعاصرة صورة غير أمينة لبنية فهمنا. وكل تغيير يجب أن يسعى إلى أن يعترف به ويثبت ويقنع به جمهور كبير. التغيير إذن يحسب حساب الثبات وإلا وقعنا فريسة اتجاه واحد.

التأويل يبحث عن غاية. غاييتنا نحن الآن في منطقتنا هذه في ظروفنا هذه.. إن الثقافة الأدبية مرة أخرى تغلو في رفض السطحي البسيط، وغالباً ما تنفر من الجدل بين السطح والعمق، بين الجماعي والفردى، إن فكرة الطاقة التي يدعو إليها النقاد ليست طاقة الغموض وحده. هي طاقة الاعتراف بالجدل بين الواضح والغامض. هذا الجدل كان عمدة الاهتمام في التراث. إن الفهم بوصفه عملاً تاريخياً يحتاج منا إلى يقظة أكبر من مشاغل الثقافة الأدبية المعاصرة التي لا تهتم كثيراً بفكرة الغاية. ما أكثر ما يقول أرباب الثقافة الأدبية إن ما هو سابق وسائد ومكرس باطل.... هذا كلام كثير يحتاج إلى المناقشة. فنحن لا نستطيع أن نعيش دون سائد مكرس أو دون سابق مطلق. هذا هو الجدل بين التجريب والتثبيت، أو الجدل بين المتحرك والساكن. وقد قلت إن غاية كل تجريب أن يستريح قليلاً. والحياة لا تسمح في أية ناحية من نواحيها بأن تتحرك على الدوام، وأن تحيا دون افتراضات أو دلالات حرقية.

إن الثقافة الأدبية موداها المتوحش النافر أو اللاهي الذي يقفز على الدوام. هذه مطالب معروفة - ولكن الجدل الاجتماعي أعمق وأبعد من هذا. ومن واجب الثقافة الأدبية أن تكون أمينة غير متحيزة، أن ترصد ما هو فوق المجتمع وما هو ضد المجتمع، ما يغني المجتمع، وما يفقر المجتمع، ما يعد إجازة من المجتمع، وما يعد توحشاً ورفضاً قاسياً للمجتمع. يجب ألا تنسى الثقافة الأدبية ما تصنع. إنها

تجعل العجز والنكوص والسلب والعدم قيماً يمكن أن نتذوق لذاتها. لكن بقية الحقوق لا تنسى. التأويل معركة بين الأدبي والاجتماعي. معركة ليس من مصلحة أحد أن تفهم على غير وجهها.

إن الثقافة الأدبية تنكر مصرة فكرة الثبات، وتتغنى كل وقت بحالة مستمرة من التغير في الزمان والمكان. إنها ترى أن تعدد التفسيرات يعصفنا من الجمود والتقرير والتحيز. وهذا صحيح. ولكن علينا ألا ننسى في سياق الدعوة لتعدد التفسيرات والحركة المستمرة أن هناك دائماً تفسيراً أكثر ملاءمة، وأن "الحركة" تشكلها غاية متصورة سابقة بوجه ما، وأن فكرة الغايات يجب أن تظل أساسية. الغاية متحركة، ولكنها تنظر إلى السكون. إن التشيع الشديد لفكرة الحركة يناقض مبدأ الجدل بين الأنا والآخر، بين الظاهر والخافي، بين التاريخي والمتعالى.... ومن أجل النظر في الحركة أنت تفترض شيئاً آخر غيرها.

إذا كان التأويل سعيًا نحو التناول والتحرر فمعنى ذلك أنه يكبر على الثغرات التي تسمى باسم خلاب هو الحركة والتفسير الذي لا ينتهي. إن التناول هو الحساب المنظم للعقبات. والتحرر ليس رفض السابق والمعطى والمكسب والسائد بلا حساب. إننا نسعى إلى سائد وتكريس لا محالة. فلماذا نتجاهل حقائق الحياة لحساب موجة من موجات بدع الثقافة والتأويل فيما يسمى بعد الحداثة.

لكن قضية التأويل أوسع من التعليق على الشعر، فالشعر عالم خاص يؤمن في معظم الأحوال بقيمة العبارات الغائمة. ربما كان الشعر يكره "الوضوح" بأكثر مما يكره الغموض، الشعر يشب لا يمشي، الشعر لا يحل ولا يتمهل تمهل النثر، لا يشير ولا ينبئ. ولا أظن الشعر يستطيع أن يعيش إذا هو أصر على عبارات ذات إشارة متضبطة. معظم ما نسميه الفاعلية الدلالية في باب الشعر من هذا القبيل. وتستطيع أن تجد أمثلة كثيرة. في الشعر والتعليقات المعاصرة تتردد كلمات من قبيل القهر والتدمير وتمزق الذات والخلاص بالموت، والتمرد والاعتراب، والظلام الداخلي والخارجي، واللغة الأبدية، وفكرة الرفض، والذات غير المنسجمة، والعدوان على الإنسانية، والحقوق المقدسة، وفكرة السجن، وعشرات أخرى من



أنشأ هذه الكلمات التي نعثر بها (!) وقد نستمتع أيضاً لأنها حمالة أوجه. ومن ثم كانت فائدتها وكان عجزها وتخييلها وطابعها العبيثي.

علينا أن نتذكر ما نعرفه، الشعر وتأويل الشعر قد يكونان هياماً لذيذاً، ونحن في أشد الحاجة إلى إشارة العلم المنضبطة أيضاً، قضية التأويل لا تخدم العكوف على الشعر وحده، قد يكون هناك متسع لنظرية التأويل في خارج الشعر، ولكننا ننسى هذه الملاحظة أيضاً. وربما كانت خدمة الشعر أنماطاً لا نمطاً واحداً. ربما يخدم الشعر من باب آخر. ونحن على كل حال لا نخدم الشعر وحده، وإنما نخدم أيضاً ما يصح أن نسميه مكافحة الشعر الرابض في قلوبنا. وسوف تظل عبارات الشعراء والنقاد عن ضياع الذات والقهر وما إليها خاوية إذا لم ترزق شراحاً يندسون في عمق حياتنا كلها ويضعون أيديهم على ملاحظات واستنباطات ذات مضمون عملي محدد. تلهم الشعر ليس عملاً مغلقاً تماماً، والمعجم الأساسي الذي يستخدمه الشعر أو تأويله الآن يظل محتاجاً إلى المناقشة أو التمهيص غير المباشر المبني على أدوات "علمية" حقيقية ربما تستخدم لأغراض أخرى غير الشعر.

ولهذا أزعج أن خدمة الشعر التي نتأسسها تقع في خارج النقد الأدبي. إن عالم اللغة الحقيقي أوسع مما يتصور الشعراء والنقاد. إنه عالم من التجارب والملاحظات البعيدة الغور في أعمال الاجتماعيين والأنثروبولوجيين والنفسيين والحكماء والساسة.

وبعبارة أدق إن لغة التأويل المعاصر قد تشكو من التضخم أو التعميم المفرغ. وليس بد من أن نلاحظ أن الشعر يجعل الواضح غامضاً، ويجعل القريب بعيداً، ويجعل الجزئي كلياً... إنه عالم خاص.. والتأويل خدمة ثقافة بأكملها، وليس خدمة للشعر وحده. وقد تكون الإحالات العلمية - إذا رسخت في عقولنا وقلوبنا - باباً إلى شعر آخر وتأويل آخر. ويجب على كل حال أن نتفكر في أن ثقافة الشعر تتم أحياناً على حساب ثقافة أخرى. لنوضح هذا ولنفكر فيه دون حساسية. قضية

التأويل هي قضية التنافس والتكامل بين مكونات ثقافتنا. إنها قضية أكبر وأجل مما يتصور الأدباء

## (٢)

إن ثقافتنا التي يساء فهمها اليوم لم تكن يوماً أسيرة التاريخ بمعناه الضيق. كانت ثقافتنا على العكس تصنع الحياة وتنشوف المستقبل، أو تنظر إليه ترقبه أو تخشاه. ثقافتنا علت فوق التاريخ. كانت ثقافتنا دائماً حواراً لا منولوجاً داخلها. وكانت بناء للتواصل بين الفرد والمجتمع. كل هذا حق لا زيف فيه ولكنه يحتاج إلى دعم مستمر. كانت ثقافتنا دائماً تطلعاً وبحثاً عن معنى باطن متجدد يناوش المعنى الظاهر. ثقافتنا لم تكن يوماً مستوى واحداً. كانت ثقافتنا متعددة الطوابق، وكانت على ذكر بحاجة التواصل النامي بين ماض وحاضر، كانت إعادة تفهم الماضي هدفها الكبير. لم يبطل تفهم الماضي ولم يبطل تفهم الحاضر وما بينهما من حوار. لم تعش ثقافتنا الجوهرية قط على انفصال ووهم وتركز مغلق. ينبغي أن نلتزم دائماً بمظاهر الفهم الواسع العميق، وأن نجعله مضيئاً.. ثقافتنا تتمثل في ارتباطها بالتاريخ من ناحية وتعاليلها على التاريخ من ناحية ثانية.

إننا نتطلع إلى الثقافة العربية لنثري ونوسع أفاقنا ونرسخ تفهمنا الإنساني. لم تكن الثقافة العربية في معظم الحالات متشائمة سوداء ولم تكن مقيدة. كانت ثقافة باسمة حلوة، وكانت طليقة لا تتعثر إلا قليلاً. كان النص مشغلتها، وكان النص هو الذات العليا التي تبنيها جيلاً بعد جيل. ما كان النص في الثقافة العربية مغلقاً قط. كان مفتحاً ينشر عييره في كل جهة. وكان الاختلاف أحياناً لا يشكل رهقاً ولا ريباً عنيداً. كان تداول النص عصراً بعد عصر شعوراً بقيمته، وكانت سلطته تناوش من هذه الجهة أو تلك ابتغاء التحديد ومعرفة الضوابط. كانت الحرية في بحث أصول الفقه ضوابط، وكان الشعور بالجنور الممتدة واسعاً جليلاً.

كانت النصوص في الثقافة العربية تتحرك بين ماض وحاضر. كان النص في عرف الثقافة العربية حواراً. لم يكن النص إذن رسالة مقيدة. كان على العكس

بحثاً جماعياً أو حواراً. سلطة النص هي سلطة الحوار الجماعي. كانت التأويلات المستبدّة بحرية النص وحدوده تلقى الاعتراض. لقد تبين في حوار التأويل غير مرة إنكار الاستبداد وسطوة التناول، وإنكار الفردية المعزولة عن أهداف الجماعة أو أهداف التماسك والنقاء. كانت الثقافة العربية تعلماً مستمراً من النص. وكان الاشتغال المستمر بنص يتعاقب عليه كثيرون إيماناً بجماعية التأويل ورغبة في إثبات الوجود المشترك، كان التأويل استيعاباً وحواراً بين آراء مختلفة بعضها يزكو على بعض. لم يكن ثمة فرق واضح في الثقافة العربية بين فاعلية المؤول واستقبال النص. كان النص هو مجمع العلاقة بين ما نسميه الآن الأنا والآخر، وكان البحث عن النص بحثاً عن أفق مشترك وتوقعات مشتركة.

لقد أقامت الثقافة العربية للتأويل صرحاً زاهياً متعدد المناظر والقدرات. كان التأويل في عرف الثقافة العربية هو الوجود الحي المتغير الذي يصحو ويحذر، إن التأويل هو الجهد المتواصل الذي يوحى بامتداد وجودنا في التاريخ، وتغيره وكبريائه أيضاً. لا يستطيع إنسان أن يشرف بخدمة ثقافتنا العربية إلا إذا كان مؤولاً للنص. كان هذا التأويل دائماً هو المظهر الحي لفكرنا. كان اجتماع المؤولين على النص إثباتاً لعلاقتهم الحيوية بالماضي وإثباتاً لحرية التاريخ وتفتحاه وطلاقة وتعدد معناه. ما كان ينظر إلى الماضي على أنه شيء ثبت ورسخ وتقدم وانقطع. ما كان التأويل إلا هذا التجريب المستمر.

لم تكن الثقافة العربية الإسلامية في هذا الإطار أسيرة معايير ضيقة أو استلاب أو تعميمات قاسية عنيدة. وهذا ما نعينه حين نقول إنها كانت تأويلاً. الثقافة العربية تأويل لا معيار بنائي أو نظام مجرد. لقد حذرت روح التأويل الثقافي دائماً من التفتت المستمر. كان التأويل تجربة جديدة تسبح في فلك عام. هذا هو الحوار الحق. كانت الثقافة العربية تسأل دائماً عن فكرة المعطيات السابقة ما أهميتها. ما حقيقتها، أي صورة أم مادة. كان هذا التساؤل واضحاً في أصول الفقه.

كان التأويل في ثقافتنا هو معرفة الذات. وكان الإقبال على جزئيات النص وتفصيلاته مجمع علاقة غريبة أقرب إلى رفعة التواضع. كان التأويل لاشك قلقاً.

قلق المجتمع كله على مصيره. وكانت دقائق التفصيلات موهبة عربية الطابع تحذر من سعة التعميمات وجسارة الرؤى الخطابية وشبه الخطابية.

لم تكن ثقافتنا التأويلية إذن إعادة تعبير عن أشياء معلومة. كانت بحثاً عن الجديد. وهذا هو منط التّأويل. كان التّأويل هو حقّ التجربة والمراجعة، وهو حقّ التنبيه إلى معنى المعيار، ونوع ثباته والثقة به وارتباطه بمستجدات الحياة. كان الانطباع السائد في ثقافتنا التأويلية أن ما هو نهائي لا يضيق الحصار علينا، ولا يحول دون الممارسة الخلاقة. كانت ثقافة التّأويل هي ثقافة البطولة المتجددة. لقد عرفنا صوراً من البطولة. بطولة النظر وبطولة العمل. وبطولة النظر أوقية الأمة عمل تأويلي يقوم على الدّأب والصبر والتّواضع وطول النظر في منحنيات كثيرة. كان التّواضع الخلاق الكبير هو المعنى الحقيقي للتّأويل. إذ لا يستبدّ المؤول بنفسه، ولكنه يضحي بها من أجل النص. ذلك الباعث الأكبر للهمم والحياة.

إن الثقافة العربية أرست من خلال التّأويل دعائم سقراط، ولا أكاد أشك في أنها أضافت أبعاداً ذات قيمة إلى حوار سقراط. كان سقراط يتمتع كثيراً بتجاهل العارف أو ما يشبهه. وكان التّأويل العربي يعترف فيما يشبه الصراحة بأن ليس هناك سقراط واحد، وليس ثمّ عازف واحد أو قائد واحد للعزف والموسيقى. الجميع صنّاع مشتركون، والجميع فاعلون ومنفعلون، والجميع قادة مؤهلون من هذا الوجه وذاك الوجه. التّأويل صوت يريد أن يؤذن له بشرف خدمة الجماعة. التّأويل هو الرجوع إلى وحدة حية قديمة جديدة ماضية حاضرة. التّأويل صلاة الجماعة العربية في عالم البحث عن الهوية وتأمّل العصور، وتقليب النظر من أجل التّبصر والاعتبار. التّأويل اعتبار في المحل الأول.

مناطق التّأويل في الثقافة العربية أن العربية أكبر من عقول الأفراد، العربية معطاء ولود حسناء أيضاً. العربية صانعة عقولنا، ونحن أبناؤها العامون في محرابها. العربية تلك الذلول الشامخة المتكبرة هي روح الجماعة، وهي وجودهم الحامي لهم. هذه حساسية التّأويل في الثقافة العربية. التّأويل مغزاه أنك لا تعكف على نفسك، ولا تعبد فرديتك، ولا تصنع ما تشاء من هدم وثغرة وتفكك وسخرية.

التأويل هو تربية الانتماء. الثقافة العربية شعارها أنا عربي أنا إذن مؤول. هم الثقافة العربية في إطار هذا التأويل كشف توقعات مضادة أكبر من الذات الحبيسة. توقعات النص نبوءاته وضميره أو ضميرنا الذي هو أكبر من كل واحد منا.

لا تنس إذا ما توقعت شيئاً أن الآخرين توقعوا غيره. لا تجعل لطائف معينة من التوقعات سلطاناً ماحقاً. التوقعات والتوقعات المضادة في الثقافة العربية هي تقاليدنا ومجراها الحي. الثقافة العربية لا تعترف بأن لكل مثلق أياً كان خموله الذهني الحق في التأويل. التأويل يفرق بين قادر على كشف الروح وعاجز يتختر أو يتعسف في هواه. كانت فكرة الهوى في الثقافة العربية تحمل نذير الشوم والتضليل عن أهداف الجماعة واستقرارها الحي الدعوب. وكان التأويل ترفعاً واعياً عن الهوى. إذا صفت نفسك من الأكران فانت جدير بالتأويل. لم تعرف الثقافة العربية ذلك الفرق السطحي الغاشم بين قدرات الذهن وقدرات النفس. التأويل نشاط الروح بأكملها. ما أكثر ما يجعل المؤول نكاه خادماً لهواه. إذ ذاك سوف يحكم عليه بأنه عدو الجماعة وعدو التأويل وعدو اللغة وعدو كل شيء يعترف به يرضى من أجله بكل كسب مؤقت رخيص.

التأويل إذن روح كبيرة، والفهم يقظة الضمير والتضحية بالمال والجاه والشهرة والإثارة وسائر أعراض الدنيا الظاهرة وغير الظاهرة - الفهم لحظة مسن التسامي نادرة الحدوث. ترقب هذه اللحظة قبل الدخول في محراب التأويل. التأويل في حسه اللغوي رجوع عن الهوى، رجوع إلى اللغة. اللغة ليست أهواء أفراد. اللغة هي التي حفظت للجماعة بقاءها رغم الأهواء. خدمة التأويل إذن أجل إسهام ممكن يقدم لحماية الجماعة وتطورها. المؤول لا يقول أنا أولت. المؤول يرى بحق أن النص يتحدث من خلاله، ومن أجل هذا فهو يؤثر أن يقدم النص على نفسه. النص فوق الفرد وعشيرته وهواه ومصالحه الدنيوية العابرة. النص هو تحقق اللغة لا أكثر. على هذا النحو نفهم الوظيفة الروحية التي قدمها التأويل في ثقافتنا. لقد قام التأويل دائماً بتتقية فكرة العلاقات الإنسانية من الشوائب. كان التأويل إذن إسهاماً في صنع الروح. ولم يكن بحال ما - كما يدعي - عزوقاً عن الحياة أو عكوفاً على عادات شخصية.

مبدأ التفهم في ثقافتنا عمل بطيء مستمر لا يتم دون التخلي عن جزء عزيز على نفسك نسميه الهوية والبدعة. الفهم في الثقافة العربية ليس هو القراءة الأولى. فالقراءة الأولى محتاجة إلى قراءات ثانية وثالثة... التأويل في ثقافتنا صبر وكبح للانطباعات الأولى وكبح للكراهة والانفصال. التأويل معايشة طويلة. أترك تفهم صديقاً إذا لقيته للمرة الأولى؟ التأويل إذن في عرف ثقافتنا العربية تنمية صداقة وتأجيل للأحكام السريعة أو انبساط لا انقباض. كان شعار الثقافة جاوز نفسك وتعلم فن التأويل. التأويل كان إقامة الجسور البناء بين الأحياء وبين الأجداد والأبناء، لذلك كان عملاً مستمراً. لقد أعلت الثقافة العربية الإسلامية مبدأ الرجوع إلى النص دائماً وفي اللحظات الحرجة وفي لحظات الانتقال ولحظات حساب النفس والضمير. في مثل هذه اللحظات تتبدى قدرة النص على الإلهام، وتتبدى بعض معالم صعوباته لأول مرة.

ما من شك في أن ثقافتنا العربية آمنت بأن النص عالم صعب، وكل صعب يحتاج إلى طرق بابيه مراراً. إن فتح باب مغلق خير من إغلاق باب مفتوح أو بقاءه ساكناً لا يطرقة أحد.

آمنت الثقافة العربية أننا نفهم لكي نتغير، وأن دوام العكوف على النص يغيرنا. الفهم إذن أداة في صناعة التغيير. من خلال الارتباط المستمر بالنص امتحنت الثقافة العربية تماسكها وقوتها وحيويتها الجامعة بين الأصول والفروع، بين الأجداد والأبناء، لقد كان مبدأ التأويل في ثقافتنا هو مبدأ اختبار العلاقات العامة وتوقعاتها، وكان التأويل يعني أن تحسين العلاقة أفضل من إساعتها. كان الإصرار على التأويل نبذاً للجُمود والتعصب والكره والمنفعة العاجلة والنزوة. لقد كان تأويل النصوص تعبيراً عن مبادئ التغيير. كان تأويل النصوص عملاً اجتماعياً إصلاحياً شديداً الأهمية قادراً على التحول عن القبح والفساد.

لقد تناسى الباحثون في الثقافة العربية أن التأويل أريد به التوجيه إلى التغيير. كانت روح التأويل أن الذي يفهم جوانب متعددة يستطيع أن يكسب لأنه يستطيع أن يتغير ويغير بعض الأشياء من حوله.

لقد كان التأويل ومبادئه في ثقافتنا أداة لمعالجة الحياة وأداة التنبيه إلى علاقات جديدة صحية. وفي هذا الإطار كان التأويل حماية للعقل العربي من ضيق المقاييس أو سطوة الشهوات. كان التأويل المستمر دعاء ونداء من أجل توسيع آفاق الجماعة وإحلال مبدأ التسامح والترجيح المبني على اعتبارات عملية واقعية. كانت نظرية التأويل العربية واسعة مشربة بروح التغيير. ومن ثم كانت النصوص عوالم تجمع بين ماض وحاضر. ونحن نستعين على الماضي بالحاضر، ونستعين على الحاضر بالماضي. كانت نظرية التأويل إذن هي نظرية هذا الحوار البناء، وكان الشعور بخطر فكرة السيطرة أو التحكم اضناً منذ وقت بعيد. كان التأويل الذي يراجع بعضه بعضاً يناهض الهوى والمصلحة الشخصية ويوسع أفق القبول والجدل لا أفق الدم والحرب. لقد نسي بعض المعاصرين شيئاً كثيراً.

الطابع التأويلي يذكرنا بطابع عقولنا أو شخصياتنا: فشخصياتنا مركبة مرنة تتعلم على الدوام. هذا هو لب التأويل. كانت تجربة التأويل إذن في حقيقتها دعماً وإقراراً بمبدأ الصعب المعاكس ومعالجة صابرة مستمرة له. كان الشعور بالصعب آية الحياة والنمو أو التأويل. وكانت رياضة الصعب لا تخيف الآباء والأجداد. التأويل لا يحق الصعب. التأويل يحبيه ويعالجه ويبقيه مصدر ترقب وملاحظة. التأويل إذن كشف لخفايا حركة النفس العربية. إذا تعقدت الحياة من حوله فاستعن عليها بتأويل نص ذاكرة جانب الاشتباه.

لقد زكى التأويل المستمر فكرة الوصل لا الفصل، فكرة الحوار لا فكرة التلقين والإصرار، فكرة التغيير من جانب والثبات من جانب. كان التأويل إشباعاً للعراقة والتطور معاً. وكان إشباعاً لسمعة الأفق. فرق الباحثون بين الكاتب الذي يستوعب علاقات أكثر من النص والكاتب الذي يسهو. ذلك مثل السماحة ومثل الإذعان المتواضع الحي، ومثل الإصغاء وإعطاء الإصغاء حقاً أكبر من حق التعبير عن الذات. كان التأويل في الثقافة العربية ينبهنا فيما يشبه النداء: حذار من مغبة السرف والتعلق المستمر بفكرة الذات الفردية.

كان التأويل في النظرية العربية جدلاً بين منكر ومُعرف، بين مطلق ومقيد،

بين عام وخاص، بين تاريخي ومتعال على التاريخ، بين دلالة أولى ودلالة ثانية، بين خدمة ضيقة واقعية وخدمة مثالية أوسع. أليس هذا هو درس علم أصول الفقه المجيد.

لقد نبهنا علماء الأصول وعلماء التفسير أننا نملك أدوات للفهم أوسع أو أعمق من أدوات النقد الأدبي الرسمي. ومن ثم كان إنكار المشتغلين بتصنيف العلوم أن يكون النقد الأدبي العربي علماً. وهذه ملاحظة أمين الخولي الذي كان أصولياً ثابت العقل. كان تفسير القرآن العظيم، وكانت خدمة مبادئ فهمه تعليمياً للقراءة الثانية أو تعليمياً للمرونة والتكيف وقبول الموقف الجديد واكتساب المهارة الجديدة.

التأويل هو إعطاء المجموع اللغوي عافيته وحضوره. التأويل هو حمل أمانة اللغة وأمانة حركتها، وأمانة اللغة ليست من قبيل الطاعة السلبية. حقاً إن حركة اللغة يُعطي بعضها بعضاً، ولكنها في الوقت نفسه ذات هيكل أو نظام عام. هذا النظام له مدخل طبيعي في تقرير حركة الجزء الذي نتعرض له، النص إذن مجموع نصوص كثيرة تركزت في موضع واحد. النص هو اللغة كلها منظوراً إليها من هذا الوجه. التأويل هو نشاط الذاكرة اللغوية العميقة وتحريكها وتكييفها وتكييف النص لها. هذا هو الإحساس بقداية التأويل. التأويل هو النشاط الحي في صورة جماعية واسعة متفاعلة. التأويل إذن خدمة اللغة. واللغة كائن حي إن أصيب عضو فيه تداعى له سائر الأعضاء. إذا أنت أفهم كلمة معينة انتقلت الجرثومة إلى كلمات أخرى كثيرة. وبعبارة أخرى إن الباحثين المتقدمين أدركوا إدراكاً حسناً أن اللغة مجموعة حقول متداخلة. وكل إساءة لنبذة صغيرة إساءة ضمنية لبنية الحقل العام.

لدى الباحثين المتقدمين هذا الإحساس الحيوي الرهيب بأن كل كلمة نفاذ في عمق اللغة، وأن كل نص مجموع نصوص، وأن طاقات المدلول تتمايز وتتفاعل أيضاً، وأن مهمة التأويل للتذكير بشرف اللغة الأساسي، وهو احتمال الوجود أو تعدد القدرات التي تتضام وتتوحد.

إن التأويل خدمة للغة وليس خدمة لهدف فردي أو إشباع عاطفة خاصة، التأويل إشباع لحاسة الانتماء للغة. وخدمة اللغة هي خدمة المجتمع الحقيقية خدمة



اللغة أروع من عمل فردي وأروع من انحراف شخصي، وأروع من الشذوذ. خدمة اللغة في التراث هي نفسها خدمة التأويل. التأويل إذن هو إخراج مكنون اللغة إلى النور. أو هو إخراج بعض مفردات الكنز الضخم. وكلما أدركنا حيوية الكلمة في سياق معين أماناً بالطابع الإنشائي لكل سياق اللغة في الكلمة. الكلمة تحرك سائر الاستعمالات وتحرك معها كلمات كثيرة. هذا مخض هائل تتشكل فيه الكلمة تشكلاً قوياً جديداً. وهذا واضح في الأعمال المعجمية الكبيرة نفسها.

هناك تبهرك طاقة الكلمة وتتمثل أمامك صورة من التجسد. تتجسد سياقات كثيرة وتتفاعل وتتحرك حركة لم يسبق لنا توقعها. هذه أعاجيب التأويل أو كراماته التي ترى أصداءها في وقفات الباحثين. التأويل إذن هو تحرك ما يشبه النموذج الأصلي أو الكائن العظيم الذي نعيش في ظله فلا نعرف منه في لحظة واحدة أمراً جزئياً فحسب وإنما نعرف حنساً أو وجوداً كلياً يتجسد - كما قلنا - في مثل. هذا ما نراه عند ابن جني. التأويل إذن هو تعاون بين النظام والمثل، أو تعاون ممكنات كثيرة بطريقة لا تقف ولا تتحسم مرة واحدة. التأويل في وجدان الباحثين المتقدمين هو التحرك نحو اللغة في مجموعها وهو الإيذان لها بالمثل والتجلي في وعينا. ووعينا أقل أهمية من اللغة. اللغة في اعتقاد الأجداد هي العالم الذي حفظنا وعشنا في كفه.

إن الكلام في ملاحظات المتقدمين عن التأويل يطول. والحقيقة أن ثروة هائلة من الملاحظات الضمنية الهائلة في النحو والبلاغة ودلالة الكلمات واجتهادات المفسرين تنتظر منا عناية أكبر. إن تركيزاً غريباً على الشعر يسيطر علينا. ولا أعرف أن الشعر بذل في أمره مثل ما بذل في تفسير القرآن. وقد ترتب على التركيز المشار إليه أن أصبحت صورة الثقافة العربية ضئيلة وجزئية. فلباب الثقافة العربية مجاله القرآن ولا أعرف كيف يمكن التخصص في اللغة العربية مع الغفلة عن تفسيرات القرآن. وما قام حوله من الدراسات. إن تشييق الاهتمام والانفصال التحكمي بين اللغوي الأدبي من ناحية والقرآني الإسلامي من ناحية كان له صدى كبير، وقد أدى إلى إنقسام الشخصية والتناحر، وضعف الثقة.

والخاصية الغربية في الثقافة العربية القديمة هي المزج المستمر بين دراسة

الشعر والاشتغال بالقرآن. فما كان التخصص وحيد الجانب متحيزاً. بل كانت دراسات العربية تأتلف معاً في مجمع واحد: كنت ترى التاريخ والغريب والبلاغة والنحو والتفسير والقرآن والشعر تؤلف نسيجاً واحداً. هذا يتم بوضوح عن رغبة في انصهار الأفاق، وتكوين مجموع واحد، وتذكر طائفة موحدة من الأهداف: لقد كان التواصل هو سمة الثقافة، وكان الإحساس بأن كل تخصص ينبغي أن يتسع ليستقبل ما حوله، فيعطيه ويأخذ منه. وهنا أيضاً نرى آثار الروح الجماعية أو روح الالتفاف حول مبادئ واحدة. لقد تميزت وحدة العقل العربي الآن إلى حد ما. كيف إذن نبلغ غاياتنا من التأويل.

لقد كان للحركة الداخلية للكلمات شأن كبير في التأويل. هذه الحركة قد تسمى باسم الإعراب. والإعراب هو نشاط الكلمات الذي لا يسكن! الإعراب هو البحث عن العلاقة بين نظام عام وأمثلة خاصة. الإعراب ذاكرة جماعية أو أنساق مشتركة تأخذ شكل مجموع خاص. التأويل إذن تذكره باللغة من حيث هي مجموعة نظم لا ينفصل بعضها عن بعض. التأويل هو كشف قانون اللغة وتشكله الفردي.

النحو ليس مجرد وصف لنظام الكلمات؛ فإن نظام الكلمات نظام وجود كامل أو عقل جماعي. إذا بحثنا في النحو فنحن نستجمع في ملاكاة النص فكرة القانون وفكرة التمثل الشخصي للقانون. التأويل إذن حماية لفكرة القانون، وإذا كان النص شجاعة شخصية فإن هذه الشجاعة تصور قوة القانون وروعه. هذا مغزى عمل عبدالقاهر. إننا الآن قل أن نحفل بالنحو. قل أن نحفل بحيوية النظام. إن التأويل عندنا الآن أقرب إلى تجربة فردية خالصة.

أما التأويل القديم العظيم الذي ورثناه فكان تجربة جماعية. العنصر الجماعي في الدلالة أهم من العنصر الفردي، وعنصر النظام أولى من عنصر الجموح. وعنصر الطاعة ليس أمراً سلبياً. طاعة اللغة تشبه من بعض الوجوه طاعة كل أمر عظيم. التأويل في ثقافتنا العربية خدمة النسق. والخدمة بطبيعتها جهد ذو ملامح شخصية. ومن خلال قوة النص الفردية تتداعى اللغة كلها بوصفها ممكنات أو أنساقاً

واجبة التبجيل. قوام التأويل في ثقافتنا العربية هو تجلية هذا التبجيل والإعلان عنه، كل مؤول يقول في ثنايا هذا العمل الحيوي أننا أبجل للغة. اللغة ليست خاضعة لسي وحدي. اللغة مالكة أمرها وقوامة علينا، اللغة تسائلنا وتعترض علينا وتفتح آفاقها لخدامها المخلصين المعترفين بسبقها وكمالها.

لقد كثر كلام العلماء المتقدمين في الدلالة مخافة منهم لسوء التأويل أو حرصاً منهم على كشف الثراء العظيم. لكن هذا الثراء له ضوابط. الضوابط لا تحد الثراء ولا تفرض عليه شيئاً. الضوابط هي أدوات الثراء، وصلاحيته للحياة ومقاومة العدوان. لقد افترض الباحثون المتقدمون أن كل إخلال في تأويل كلمة عدوان على الجماعة والماضي والحاضر، عدوان على الثراء. الثراء إذن له قوانين! ومن هنا كان مبدأ الترجيح بين التأويلات.

نمو الكلمة له قواعد وملامح. التراكيب لها نموها الخاص، والدلالة لها قوانين خاصة تكفل لها الوضوح أو تكفل لها الخفاء، والدلالة تزهو أحياناً بنفسها وتبدل بفرديتها. لكن المتقدمين في فلسفتهم افترضوا دائماً أن النحو عمل أصلي جماعي أولاً ثم عمل فردي ثانياً. الجانب الفردي لا يستبعد مسير الدلالة أو اتجاهها عبر التاريخ. الدلالة في ثقافتنا العربية نظام وفلسفة متينة لها صفات وآليات. إن اتباعنا لهذه الآليات ليس جموداً ولا حياً في الخضوع. إنه إحياء لأحد الجانبين العظيمين اللذين يتألف منهما العقل العربي أحدهما أثري أو نقلي والثاني عقلي أو استنباطي أو مستحدث. لم يهمل العقل العربي تداخل النقلي والعقلي وتعاونهما.

يجب أن يكون التأويل أو التصرف في مدلول الكلمة ذا طابع جماعي وآخر فردي. يجب أن نذكر أن التأويل كما قلنا هو إعادة تذكر التألف العجيب بين الجماعة والفرد، بين العقل والعقل. العقل لا يلغي النقل، وكذلك النقل. عقولنا يصنعها أبائنا بمثل ما نسهم نحن أيضاً. وهكذا كان التأويل أشبه ما يكون بتطبيق الدستور والحفاظ على النظام، التأويل في ثقافتنا يذكر بالخشوع: نحن نصلي كما صلى رسولنا العظيم، ونحن نبذل أنفسنا بذل معاناة ومكابدة. الاجتهاد شعيرة من شعائر الإسلام عبر عنها القرآن العظيم بلفظ التفكير والسمع، والتذكر.

الاجتهاد إذن هو عمل جماعي لا يخلو من رهب وجلال، ولا يخلو من إجابة نداء المجتمع ونداء الضمير. النص كما ورد في القرآن قسمان: محكم ومتشابه: يجب أن يسان الجانب المحكم وأن ترتفع قواعده، وألا يتحول من خلال الذكاء الفردي المريب إلى متشابه، ويجب أيضاً أن نعرف للمتشابه حقوقه: نحوم حوله، نخشاه ولكننا نتأمل فيه. هذان الجانبان شديدا الأهمية يذكران بالواضح والغامض، بالمتعين الدلالة والمتعدد الدلالة.

التأويل إذن ليس في خدمة إحالة كل شيء إلى رموز. التأويل يحفظ للحرفي هيئته، ويحفظ للحرفي إشعاعه الواسع، ويحفظ للمتشابه أو الرمزي ما ينبغي نحوه من حذر وخوف. التأويل خلاصة حياة. التأويل يدعم الواضح والمشارك والمسموع والمنقول والصاعد إلى أعلى السلطات، والتأويل يتفكر فيما دون ذلك. ليس من الضروري أن يزول تعدد المعنى دائماً من حياتنا، وليس من المفيد بحال ما أن تكون حياتنا كلها رموزاً أو عبارات ملتبسة أو احتمالات لا يرجح منها احتمال.

التأويل قواعد حية، والإذعان هو الدخول في عالم أوسع وأرحب. التأويل إذن مسؤولية كبرى. التأويل عند أجدادنا لا يعني أن تفتح الأبواب دون حساب، وأن يؤذن للريح أن تهب من كل مكان، التأويل ليس الباهر الذي يشق التماسك ويروج للتفكك، ويجعل كل شيء رموزاً وعبارات عامة وروى فردية.... التأويل نشاط محسوب، ونشاط جماعي ومراعاة للاستقرار حين تراعى حاجة التطور أو الاختلاف.

التأويل استقامة النفس. التأويل يصدر عن التقوى. من لا تقوى له فلا حق له في التأويل، ولا حق لنا في اتباعه. والتأويل أيضاً معارج تعني حفاظ حقوق النص. فليس لصاحب مذهب فاسد أن يجعل مذهبه أصلاً، والتفسير تابعاً. وليس لغير متعمق في الخبرة اللغوية حقوق كذلك. لأن التأويل إضافة إلى اللغة وليس في وسع كل أحد الإسهام في هذا المجال... حقاً لقد استقر في ثقافتنا أن في معاني النص مجالاً رحباً ومتسعاً بالغاً، لكن كلام الباحثين في علاقة المستوى الظاهر بالمستوى الباطن لا ليس فيه: لا يجوز التهاون في حفظ التفسير الظاهر بل لا بد منه أولاً إذ

لا يطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر . ومن ادعى فهم أسرار النص  
ولم يحكم التفسير الظاهر كمن ادعى البلوغ إلى صدر البيت قبل أن يجاوز الباب.  
(ص ٣١٥ ج٢ الإتيان مكتبة محمود توفيق ١٩٤١م).



## **الفصل التاسع**

# **مواجهة اللغويات البنائية**





نظرية ريكور في التأويل خلاصتها الجدل بين الواقعة التي أهملتها لغويات  
سوسير وفكرة المعنى. هذا الجدل يمكن أن يوصى إلى خلاصة الهرمنوطيقا  
وتوزعها بين اتجاهين يمكن أن نسمي أحدهما فهماً وأن نسمي الثاني شرحاً. لقد قيل  
في الفنونولوجيا إن الفهم منوط بالواقعة، وإن الشرح منوط بالمعنى. ونشأ الصراع  
بين هذين الاتجاهين على نحو ما أشرنا في صدر هذا الحديث. حاول ريكور إقامة  
مصالحة، قرر ريكور أن الشرح مجاله النموذجي في العلوم الطبيعية. هناك حقائق  
خارجية تجب ملاحظتها، وقوانين عامة تشمل هذه الحقائق، ونظريات تحيط  
بالقوانين المتفرقة في مجموع منظم. هناك إخضاع التعميمات التجريبية لإجراءات  
افتراضية استنباطية. هذا معنى الشرح. الطبيعة تشرح من حيث هي أفق عام  
للحقائق والقوانين والنظريات والافتراضات والتحقيق والاستنباط.

ولكن الفهم يجد مجاله الأصلي في العلوم الإنسانية حيث يتعلق العلم بتجربة  
عقول أخرى تشبه عقولنا. وهنا نعتد على القدرة المعنوية للعلامات المكتوبة  
والتعبيرات غير المباشرة عن الحياة النفسية. وقد تحتاج هنا إلى شيء من الاندماج  
في هذه الحياة.

التراث الرومانتيكي عرف هذه القسمة الثنائية وعرف الاهتمام بالجانب  
الوجودي. وعلى خلاف ذلك كله نظرية العلامات التي لا تؤكد فكرة الجدل بين  
الشرح والفهم أو الجدل بين الواقعة والمعنى، ومن ثم كانت مملكة العلامات ضيقة  
إلى حد ما.

يؤكد ريكور أن الخطاب ينشأ كواقعة ويفهم من حيث هو معنى يجادل هذه  
الواقعة. هذا الجدل يمثل في الحوار الشفهي. ولابد من اعتبار الجدل بين القائل

والقول. هذا الجدل الدينامي شديد الأهمية في نظرية التأويل، وبخاصة إذا تذكرنا أن فكرة الكتابة أغرتنا بنفسياته. ربما نمسنا فكرة الواقعة على الخصوص التي ألح عليها أهل النظر في الفنونولوجيا. الواقعة تعني الفهم المتبادل أو المشاركة في صنع عالم واحد. هذه العملية ربما تهمل بعض الشيء في إخراجها إلى دنيا المعنى المستقل. والحقيقة أن هذه المشاركة تحتاج إلى ترسيخ نوع من العناية بالآليات والإجراءات التي تساعدنا في الظن أو التخمين. إننا نعمل الظن من أجل إشباع التوافق الذي يعتبر رداً على الاعتراض أو المسافة التي تمثلها فكرة الإخراج الموضوعي للنص.

يعيد ريكور الحديث عن تجاوز قصد المؤلف أو تجاوز جانب من الواقعة؛ فالنص أكثر ثباتاً. والقارئ يخضع لنظام علامات النص ابتغاء توليد واقعة جديدة تبدأ من النص ولا تستهدف إعادة تجسيد الواقعة الأولى. ومن ثم عورضت بعض جوانب النظرية الرومانتيكية في التأويل ومزاعم فهم المؤلف. فلا تجانس تام بين النص والمؤلف، ولا تجانس تام بين النص والقارئ. القصد فيما قال كثيرون فرض نحقق صحته أو بطلانه من داخل النص. ومع ذلك فإن ثم قصداً ذاتياً من نوع آخر فنومولوجي موضع أكثر ثبات. ونحن نمثل هذا القصد بكلمة الخطاب.

لقد شاع بين بعض المتحدثين في التأويل معارضة فكرة القصد إلى الخطاب تحت ستار التناول الموضوعي. هذا القصد الذاتي لا ينفي تأكيد طبيعته الكلمات وارتفاعها على فكرة المنشأ الشخصي والتلقي الشخصي أيضاً. ليس هذا القصد الذاتي سوى نوع من معالجة فكرة التباس الكلمات، وتضييق فكرة الاحتمالات. إن القصد الذاتي إذن يرحب بنوع من سوء الفهم إن صح هذا التعبير الساخر أو يرحب بفكرة الظن. إعلاء فكرة الظن ذو أهمية في نظرية التأويل. القصد إلى الإنسان يتمتع برحابة واضحة. لكن نظرية التأويل بداهة تتسع لتنظيم هذه الرحابة وتوجيهها. يمضي ريكور في هذا السبيل مقدماً بعض الملاحظات التي لا تخلو من الفائدة. لقد عارض فكرة الحرية المطلقة في التفسير، ولكنه نبه إلى أن سوء الفهم واقع دائماً ولا يمكن تجنبه، بل لا يمكن التفاهم التام حول طبيعته. إن التخلي عن إرجاع النص إلى مؤلفه أمر سهل، ولكن هناك صعوبات كثيرة أخرى.

وبعبارة ثانية ليس لدينا قواعد واضحة تكفل ما نسميه حسن التخمين. ولكن لدينا على كل حال محاولات للبحث في ملازمة الظنون التي نصطنعها. ومنذ بعض الوقت أكد شلاير ماخر الحاجة إلى الظن، ورحب بها ترحيباً، وحاول معالجة فكرة الظن بالرجوع إلى الكلمات والتراكيب، وقد اعترف أهل الفنونولوجيا وغيرهم بضرورة التدخل الشخصي. هذا التدخل قابع في قلب العمليات الموضوعية جميعاً.

وما كان قولنا إن النص سيدٌ على المقاصد واضحاً تماماً، فنحن نخلص من مقاصد إلى مقاصد، ولكننا نحتاج دائماً إلى فكرة التثبيت التي يعبر عنها في التراث العربي بكلمة القرائن. والنزعة الجدلية التي يتبناها ريكور يراد بها - فيما أتصور، تقديم بعض المقترحات التي تكفل الإحاطة والنظر إلى أكثر من جهة. أكد ريكور الجدل بين الواقعة والمعنى، أو الجدل بين الشفرة والرسالة. وذاع هذا المبدأ في صور مختلفة. لكن ريكور في حديثه عن نظرية التأويل لا يقف - بوضوح - عند بعض المشكلات. لقد استوقفته فكرة الظن والاحتمال ولكنه لم يحقق هذا الاحتمال من خلال نظرية واضحة في معنى الكلمة وحركتها. بل حاول - جاهداً - أن يحد من تصور الحركة المستمرة، ويمكن أن تعتبر بعض ملاحظات - ريكور - نفاعاً ضد هذه الحركة. لقد اهتم النقد الجديد بفكرة نشر المعاني المطوية، واهتم ريكور إلى جانب هذا بفكرة التركيب الواحد. إن ريكور لا يريد أن يستبعد الجانب التنظيمي الموحد من نظرية التأويل. إن تأويل النص فيما يقول هو البحث عن مجموعه الواحد.

وهنا نعتمد على تحليل الخطاب من حيث هو عمل بأكثر مما نعتمد على تحليله من حيث هو نص مكتوب. إن الخطاب من حيث هو عمل أكبر من تتابع أفتي للجمل، إنه عملية تراكمية كلية. ولا يمكن أن يشتق التركيب الخاص بالعمل من الجمل المنفردة التي تهتم بها الدراسات اللغوية، ولذلك يتمتع النص بنوع من وفرة الأصوات. وهي وفرة تتميز من الكلمات المفردة المتعددة الدلالات، كما تتميز من التباس الجمل الفردية.

وبعبارة أخرى إن فكرة وجوه النص خاصية الأعمال المركبة وهي تفتح السبيل أمام احتمالات متنوعة. والعلاقة بين المجموع والأجزاء في العمل الفني وفي

الحيوان تحتاج إلى نوع خاص من الحكم تولاه كنت بالرعاية. ومن الناحية العملية يبدو المجموع نوعاً من النظام يتألف من جوانب أولية وجوانب أخرى ثانية تختلف فيما بينها في مقدار ارتباطها بتلك الجوانب السابقة وتعطي النص بنية مجسمة فسيحة. ولهذا كانت إعادة تركيب معمار النص عملية دائرية بمعنى أن الافتراض السابق لنوع من المجموع داخل في إدراك الأجزاء، كذلك تأويل الأجزاء يساعدنا على تأويل المجموع، وليس ثم ضرورة ولا دليل يركن إليه في تقرير الجوانب المهمة والجوانب غير المهمة. فإن الحكم بالأهمية هو نفسه تخمين لا أكثر.

والنقطة الثانية هي أن تأويل النص يعني الاعتراف بفرديته التي طغت عليها فكرة التناص في بعض المذاهب. وإذا كان النص يخضع لطائفة من القواعد المولدة أو المؤسسة كما سبقت الإشارة في بعض هذا الحديث فإنه في الوقت نفسه ينمو نمواً فريداً. وقد تحدث أرسطو عن إشكالية الفرق بين الفرد والنوع.

وقد أيد كنت، من وجهة نظر أخرى، هذه القضية وقال إن حكم الذوق حكم على أفراد. ومن الناحية العملية نلاحظ أن عمل الخطاب من حيث هو مفرد لا يمكن أن ينال إلا من خلال تضيق مجال المفهومات المولدة التي تشمل مفهوم الجنس الأدبي أو فئة النصوص التي ينتمي إليها هذا النص، وفئة الشفرات والأبنية التي تتقاطع في داخله. هذا البحث عن التفرّد والتخصّص والمحلية هو تخمين أيضاً.

النص من حيث هو مجموع مفرد يمكن أن يقارن "بشيء" من الأشياء يمكن أن يرى من نواح متعددة، في أوقات مختلفة لا في وقت واحد. ولهذا كانت إعادة تركيب المجموع في النص أشبه بتكوين المنظور الذي نرى من خلاله شيئاً. ومن الممكن أن نصل بطرق مختلفة بين جملة وجملة أخرى تعتبر أصل النص أو مداره. هناك دائماً نوع ما من افتراض وحدة الجهة في واقعة القراءة. ووحدة الجهة هي التي تؤسس طبيعة التخمين الذي نعتمد عليه في التفسير.

والنقطة الثالثة هي أن النصوص الأدبية - بالمعنى العام - تقوم على أفاق ممكنة يمكن أن تحقق بوسائل مختلفة. هذه الخاصية تتصل في الأغلب بدور المعاني الاستعارية والرمزية الثانية بأكثر مما تتصل بنظرية الكتابة العامة. وكثير من

الباحثين يهتمون بفك شفرات الرموز والاستعارات وطبقاتها المتنوعة. ولكن اللغة الرمزية والاستعارية ينبغي أن تكون جزءاً من النظرية العامة للتأويل التي تشمل مشكلة الخطاب كلها وما تنطوي عليه من كتابة وتأليف أدبي. (وقد تناولت في دراسات سابقة مشكلة الاستعارة ونظرياتها وتطورها، والتجديد الجوهري الذي أدخله بعض الباحثين المحدثين).

من الممكن أن نلاحظ دوراً توسعياً في حقل العبارات الوفيرة الدلالة، ويجب أن نربط مشكلة المعنى المتعدد بمشكلة المعنى بوجه عام. والأدب يتأثر بهذا التوسع بحيث يمكن أن يعرف في حدود العلاقة بين المعاني الأولى والمعاني الثانية. والمعاني الثانية تفتح العمل على قراءات متنوعة على نحو ما نجد في الأفق الذي يحيط بالأشياء التي نراها. ويمكن أن يقال إن هذه القراءات تخضع لشبه فرائض تتعلق بهوامش احتمالية تحيط بالنواة الدلالية للعمل. ولكن هذه الفرائض أيضاً لا بد لنا من أن نخمنها قبل السماح لها بتوجيه التفسير.

والآن يمضي ريكور إلى إجراء التثبت من الظن أو الظنون على نحو ما فعل هيرش في بحث له مشهور حين عمد إلى منطق الاحتمال لا إلى منطق الاستدلال والتحقيق التجريبي. هناك فرق بين فكرة التفسير المحتمل أو الأكثر احتمالاً وفكرة النتيجة الصحيحة. وهكذا نرى أن التثبت أو التصحيح ليس هو التحقق المنطقي أو العلمي أو التجريبي الدقيق. إن التثبت في مجال التفسير عمل جدلي يمكن أن يقارن بالإجراءات القضائية التي تستعمل في التفسير القانوني. منطق التفسير إذن هو منطق عدم اليقين أو منطق الاحتمال الكيفي. ويمكن أن يكون هذا الفهم للتثبت أو الملاءمة تذكره بهذا التقابل المشهور بين الفهم الطبيعي العلمي والفهم الإنساني. ومنطق الاحتمال الذاتي هو أساس العلم بالفردية، ولنا ألا نخجل من استعمال كلمة العلم. إذا كان النص شبه فردي فإن التثبت من تفسيره يمكن أن يسمى معرفة علمية من بعض الوجوه.

هذا هو التوازن بين عبقرية التخمين والطابع العلمي للتثبت. وفي الوقت نفسه نستطيع أن نقف بطريقة مقبولة الفكرة المشهورة عن الدائرة التأويلية. فالظن

والتثبت يتواصلان بطريقة دائرية من خلال التناول الذاتي والموضوعي للنص، ولكن هذه الدائرة ليست مفرغة. إنما تكون الدائرة مفرغة إذا لم تغلب على التوكيد المتعسف الذي يهدد، في عبارات هيرش، العلاقة بين الظن والتثبت. لكن إجراءات التثبت تتصل بوجه ما بإجراءات عدم التثبت أو التخطئة. وهنا لابد أن نشير إلى التعارض بين التفسيرات المتنافسة؛ فالتفسير لا يكتفى فيه بأن يكون محتملاً بل يجب أن يكون أكثر احتمالاً من تفسير آخر. هناك مقاييس للتفوق النسبي الذي يحسم أمر هذا التعارض والذي يمكن أن يشتق بسهولة من منطق الاحتمال.

ويمكن أن نختم هذا القسم بعبارات قليلة. هناك دائماً فيما يقول ريكور أكثر من طريق واحد لفهم النص. وليس من الصحيح أن كل التفسيرات متساوية. ومنطق التثبت يمكننا من أن نتحرك بين طرفين اثنين نزعة الشك ونزعة التقرير. من الممكن دائماً أن نحتج لتفسير معين وأن نناقشه أو ننفذه. من الممكن أن نواجه التفسيرات، وأن نقضي بينها في تنازعها، وأن نلتزم بينها توافقاً وإن كان هذا التوافق لا ينال بجهد تلقائي قريب.

قد يؤدي هذا كله إلى عدة ملاحظات مهمة. قلنا إن الفهم ظن أو تقدير وإن الشرح ثبت وتصويب، وقلنا إن ثمة جدلاً بين الفهم والشرح يقابل الجدل بين الواقعة والمعنى. هذا الجدل متصل بالجدل بين المعنى والإشارة. بل إن الجدل الجديد يعتبر امتداداً له. فالإشارة تمثل انبساط الخطاب نحو الخارج بحيث لا يكون المعنى مجرد موضوع ذهني قصد إليه الناطق بل يكون أيضاً الواقع الحقيقي الذي يستهدفه الكلام. ولكن يمكن أن يقال من ناحية أخرى إن الاستقطاب بين الإشارة والمفهوم ذو طبيعة خاصة تستحق معالجة متميزة تبيين مصيره في الكتابة وفي بعض الاستخدامات الأدبية على الخصوص. هذه النقاط الثلاث السابقة توضح التكامل بين نظرية النص ونظرية القراءة.

وقد لاحظ ريكور أن الوظيفة الإشارية للنصوص المكتوبة تتأثر تأثراً عميقاً بغياب الموقف المشترك بين الكاتب والقارئ، وأنها تتجاوز مجرد الدلالة

الظاهرية المزعومة للأفق الذي يحيط بموقف الحوار. وبديهي أن الجمل المكتوبة تظل تستخدم أساليب إشارة معينة. ولكن هذه الحدود لا تدعم الإشارة الحقيقية. هذا الاتجاه نحو إيماءات ظاهرية له دلالات ضمنية إيجابية وسلبية. فهو من جهة يعني التوسع في فكرة الإشارة. ذلك أن اللغة لها الآن عالم لا مجرد إشارة وضعية. لكن هذا العالم لا يرى رؤية كاملة بل هو مجرد إيماءات أو تجريدات كاملة منتزعة من الواقع المحيط بنا. وهذا ما يحدث في بعض أعمال الخطاب وفي معظم أعمال الأدب التي يعلّق فيها القصد الإشاري الدقيق أو تُرجأ الإحالة على الأشياء المعهودة في الخطاب العادي في سبيل إحالة أخرى أغمض على جوانب أعمق من وجودنا في العالم.

هذا الجدل الجديد بين ما يسميه ريكور الشرح والفهم هو الوجه المتمم لهذه المخاطر التي تعلق بوظيفة إشارة النص في نظرية القراءة.

والانتزاع أو التجرد من العالم المحيط في عالم الكتابة والأدب يمكن أن ينبثق عنه موقفان متضادان. فالقارئ قد يبقى في حالة تعليق أو إرجاء للإشارة أو الواقع أو الحقيقة. وقد يمثّل إشارات ممكنة غير ظاهرة ملائمة لموقف جديد. وبعبارة أخرى قد يعامل القارئ النص معاملة وحدة متميزة لا عالم لها، وقد يخلق إشارة مزعومة جديدة بفضل ما تتمتع به القراءة من إلغاء إشارات حقيقية كثيرة. إن فعل القراءة يتضمن هذا التداخل الجدلي بين هذين النوعين من الإمكانيات.

والطريقة الأولى للقراءة المتمثلة في كتابة لا عالم لها تتمثل في مختلف المدارس البنائية في النقد الأدبي. وهذا التناول ممكن بل مشروع أيضاً. وهو نابع من الاعتراف بما يسمى تعليق الإشارة المزعومة أو كبحها، فالنص يعترض أو يوقف البعد الإشاري للخطاب وصلته بالعالم كما يمزق صلة الخطاب بالقصد الذاتي للمؤلف. والقراءة على هذا النحو تعني أن نطيل أمر تعليق الإشارة الظاهرية، وأن نتحول إلى حيث يقف النص في داخل إطار مغلق على نفسه لا صلة له واضحة بالعالم. ووفقاً لهذا الاختيار لا يكون للنص إطلالة على الخارج. النص ليس له، في هذه الحال، إلا تركيبه الباطني.

ولنكرر هذه الملاحظة، إن "تكوين" النص من حيث هو نص أو نظام من النصوص الأدبية ربما - يبرر تحويل الموضوع الأدبي إلى نظام مغلق من الإشارات يبطن "القول". وقد سماه سوسير كما تعرف باسم اللغة. الأدب وفقاً لهذا الافتراض يطابق اللغة. وعلى أساس هذا التجريد يمكن أن ينشأ نوع جديد من شرح العمل الأدبي. هذا الموقف الجديد لا يستعار من مجالات المعرفة المغايرة للغة، بل ينشأ من نفس حقل اللغة أو السميولوجيا. ولذلك يمكن أن تعالج النصوص وفقاً لقواعد الشرح التي يطبقها اللغويون بنجاح على أنظمة العلامات الابتدائية أو الأولية الكامنة في استعمال اللغة. وقد تعلمنا من مدرسة جنيف ومدرسة براغ والمدرسة الدنماركية أن من الممكن دائماً أن نستخلص من العمليات (الكلامية) أنظمة تتواصل فيما بينها سواء أكانت هذه الأنظمة فونولوجية أو تركيبية أو معجمية، وتعلمنا أن هذه الأنظمة مؤلفة من وحدات تعرف من خلال تقابلها مع وحدات أخرى. هذا النشاط المتبادل الذي تقوم به مجموعة محدودة هو تعريف التركيب أو البنية في الدراسات اللغوية الحديثة.

هذا النموذج البنوي طبق كثيراً على نصوص أكثر طولاً من الجملة وهي الوحدة التي ينتهي عندها الفحص اللغوي.

هذا التوسع في النموذج البنائي مشروع جريء. أليس النص أقرب إلى جانب القول منه إلى جانب اللغة.

أليس النص متواليات من جمل لا جملة واحدة. ألم نر من قبل هذا التقابل بين اللغة المنطوقة واللغة المكتوبة والذي ينطوي على تقابل بين فكرة الحديث وفكرة اللغة.

هذه الأسئلة تبين على الأكل أن استخدام النموذج البنائي مجرد موقف بين مواقف أخرى من النص. النموذج اللغوي أحد الطرق الممكنة لتفسير النص.

ومن واجبنا أن نقف قليلاً مع ريكور عند مثل هذا الاتجاه بشيء من التفصيل قبل الانتقال إلى مفهوم آخر للتفسير. ويمكن أن نشير بوجه خاص إلى مقال كلود ليفي شتراوس عن الدراسة البنائية للأسطورة. وفيه أشار إلى الفرض العامل



في دراسة نوع من النصوص هو الأسطورة بهذه الطريقة. وهنا يكرر نفس المبادئ المشار إليها منذ قليل: كل الوحدات التي تتألف منها اللغة يمكن أن تلخص في وحدات قليلة على غرار الفونيمات والمورفيمات. ولكن هذه الوحدات الصغرى بداهة مختلفة عن تلك الوحدات الكبرى، لنذكر هذه الملاحظة.

من الممكن إذن أن نختصر الأنظمة العليا المركبة في أنظمة صغرى أكثر بساطة. وعلى هذا النحو يمكن أن تعالج الوحدات الكبيرة بنفس القواعد التي يطبقها درس اللغوي على الوحدات الصغرى. وتسمى هذه الوحدات باسم خاص على غرار الفونيم والمورفيم. وهكذا يتعم بحث الأسطورة بنفس مبدأ الرجوع إلى مستوى الوحدات الدنيا الذي يتمسك به دارس الفونولوجيا. ولنذكر هنا أن الفونيم ليس صوتاً ملموساً أو مادياً واقعياً. إنه ليس مادة. إنه شكل على نحو ما يقول سومير. الفونيم مظهر علاقات متبادلة لا أكثر.

وعلى هذا لا يبحث شتراوس عن العبارات التي تتألف منها الأسطورة بل يبحث عن قيمة تقابلية تنسم بها الجمل الفردية. ويسمي هذه القيمة باسم خزمة العلاقات. يبحث شتراوس عن طرق العلاقات أو أنواعها. يبحث فيما يقول عن طرق تكوين المعنى لا المعنى ذاته. لا يبحث شتراوس إذن عن المحتوى الفلسفي أو الوجودي بل يبحث عن تنظيم علاقات وأوضاع مرجئاً البحث عن المعنى بهذا المفهوم مفضلاً عليه البحث عن مقابل الفونيمات أو الوحدات العلائقية الصغيرة.

وقد اتبع شتراوس في تحليل أسطورة أوديب هذا المنهج. وقد أحال الأسطورة إلى أربعة اتجاهات أو أنماط من العلاقات. في الاتجاه الأول يضع الجمل التي تتكلم عن القرابة الدموية المغالى في تقديرها. لاحظ هذه العبارة الغامضة. ويقصد بها أن أوديب يتزوج أمه وأن أنتيجون تدفن أخاها على الرغم من الأمر الذي صدر إليها. وفي الاتجاه الثاني يتحدث عن علاقات القرابة من وجهة نظر مقابلة تماماً، لا تقدير فيها ولا رعاية، فأوديب مثلاً يقتل أباه وأتيوكل يقتل أخاه، والاتجاه الثالث يتعلق بالنماذج الشاذة والتخلص منها والاتجاه الرابع عن الأسماء التي توحى بصعوبة المشي السوي والضعف البشري بخلاف الانتصار السابق.

والمقارنة بين الاتجاهات الأربعة تظهر قدراً من التعادل؛ ففي الاتجاهين الأول والثاني ترى علاقات القرابة بوجهها المقدر والمحقر، وبين الاتجاهين الثالث والرابع نرى أصل الإنسان أو نسبه الأرضي مؤكداً ومنفياً بصورة مبالغ فيها أيضاً. ثم يقول إن علاقة الاتجاه الرابع بالاتجاه الثالث تشبه علاقة الاتجاه الأول بالاتجاه الثاني. وعلى هذا النحو يرى شتراوس التعادل بين كلا الطرفين، بمعنى أن العلاقة بين وجهي القرابة الإيجابي والسلبي تشبه محاولة تجنب الأصل الأرضي للإنسان واستحالة النجاح في هذه المحاولة.

والأسطورة، لهذا، نمط من التداول المنطقي يكشف التناقضات ويحاول التغلب عليها. أي أن الأسطورة بحث يؤكد أن علاقات القرابة متناقضة مع نفسها ومع غيرها.

نستطيع أن نزعج أننا - بهذا الأسلوب - شرحنا الأسطورة أو فكناها، أو بحثنا تركيبها، ولكننا لا نستطيع أن نزعج بهذه السهولة أننا فسرناها. إننا في هذا الشرح أو تحليل البنية نوضح منطق العمليات أو القربان والصلة بينها. وبعبارة أخرى إن عبارة المنطق هي نفس عبارة التركيب الخاص بالأسطورة. ونستطيع أن نزعج أن هذا القانون فرض قراءة لا فرض حديث أو قوة موقف خاص. هنا في هذا التحليل البنائي تكون الأسطورة مجرد نص، أو نستخدم عبارة النص وعبارة القراءة بمعنى خاص مؤداه تعليق المعنى بالقياس إلينا وإرجاؤه وإرجاء كل مظاهر التحقق العيني الذي يتمتع به الحديث أو الخطاب.

هذا مجرد مثل يستقي من حقل الأساطير. ومن الممكن أن نذكر مثلاً آخر في حقل مجاور هو حقل القص الشعبي. هذا الحقل الذي اجتازه الشكليون الروس الذين يتمون إلى مدرسة بروب، وعلماء التحليل البنائي للقصص من الفرنسيين من أمثال رولاند بارت - وجريماس. وقد استخدم هؤلاء الفروض التي لجأ إليها ليفي شتراوس بمعنى أن الوحدات الكبيرة لها نفس تركيب الوحدات الصغيرة من الجملة، وأن معنى عنصر ما هو طريقة العلاقة بينه وبين عناصر أخرى في داخل مجموع معين هو العمل. هذه الفروض تحقق - كما ترى - فكرة إغلاق عالم السرد.

عالم التحليل البنائي هو تجزئة النص، وإقامة علاقات تكامل بين أجزائه. ولكن الوحدات التي تجزأ وتنظم ليس لها صلة واضحة بالملاحم السيكلوجية التي نحياها، وليس لها علاقة أيضاً بأية دراسة سلوكية. فكل ما يعني الدراسة البنائية من الوحدات هو العلاقة المتباعدة، فإذا تغيرت الوحدة تغيرت سائر الوحدات. وهنا ترى انتقال الطريقة الاستبدالية من المستوى الفنولوجي إلى مستوى الوحدات السردية. ومعنى المنطق هنا هو كشف الأحداث التي تُولف فيما بينها رابطة واحدة من الناحية البنائية. وواضح جداً أن هذا البحث التركيبي يتجاهل زمينة السرد خدمة للمنطق السردى الكامن ذاته. وفي النهاية يختصر القص في مجموعة وحدات مثيرة للدهشة مثل الوعد، والخيانة، والتعويق والمساعدة التي تعتبر جميعاً أمثلة للحدث. ويظل البحث يتتبع هذه الأمثلة؛ فكل مثل منها يفلق الطريق على مثل آخر سابق. وهذه الوحدات الأولى بدورها تدخل في تكوين وحدات أكبر. كأن يقال مثلاً إن المواجهة تتضمن أحداثاً أولية مثل الاقتراب والنداء والتحية إلخ. وشرح السرد إذن هو تبين التركيب المتناسق لوحدات أو أحداث مجزأة.

وهناك علاقات مماثلة بين العاملين في السرد. ولكن فكرة العاملين لا تعني أناسي بالمعنى السيكلوجي، وإنما تعني - فحسب - أواراً ذات طابع شكلي يعادل طابع الأحداث التي فهمت أيضاً بطريقة شكلية. والعاملون أو الحاملون للأحداث أمرهم يسير، فهم واحد يؤدي حدثاً وآخر يتجه الحدث إليه أو معه إلخ. العامل شخص يعد أو يتلقى الوعد، أو يعطى، أو يتقبل أو يتلقى، والتحليل البنائي يستخرج إذن مثل هذه المملكة من حاملي الأحداث التي تشبه مملكة الأحداث ذاتها.

ولكن التحليل البنائي فيما يقول ريكور لا يغري أبداً بالبحث عن المشتركين في الحدث في أي مكان من النص. فعبارة السارد في التحليل البنائي أو التركيبي هي العلامات السردية التي تكون النص. وليس ثم شيء ولا شخص وراء هذه المستويات الثلاثة التي تتألف من الأحداث وحاملها وسردها مما يقع في دائرة التناول السميولوجي. ووراء هذا المستوى يترك عالم الذين يستخدمون السرد أو دائرة الأنظمة السميولوجية الاجتماعية، والاقتصادية والإيديولوجية.

هذا الانتقال من النموذج اللغوي إلى نظرية السرد يعزز الملاحظة الأساسية الخاصة بالفهم المعاصر لفكرة الشرح. اليوم لا يستعار مفهوم الشرح من العلوم الطبيعية أو الإنسانية ولا يحول إلى حقل آخر مختلف، بمفهوم سوسير، يتألف من الوثائق المكتوبة. وإنما ينبع مفهوم الشرح من المجال العام للغة بفضل استخدام الوحدات الصغرى للغة في مجالات الوحدات الكبيرة وراء الجملة متمثلة في السرد والتراث الشعبي والأسطورة. هذا ما تعنيه المدارس البنائية بالشرح بالمعنى الصارم لهذا المصطلح.

والحقيقة أنه لا أحد يقف عند هذا التصور الشكلي السابق الذي يشبه علم الجبر الخاص بالوحدات التكوينية. ذلك أن الوحدات الصغرى التي يسميها شتراوس ميثمات يعبر عنها في شكل جمل ذات معنى وإشارة. ولا أحد يستطيع أن يزعم أن ذلك المعنى يخل أو ينتفي حينما تدخل الجملة في تكوين العلاقات المنطقية المفروضة التي لا يلتفت إلى غيرها في بحث الأسطورة، ومجموعة هذه العلاقات التي يمكن أن تكتب في شكل جملة. وفي أسطورة أوديب يعني التناوب بين علاقات القرابة الدموية المقدرة والعلاقات المحقرة بطريقة مفرطة - يعني شيئاً له صلات وجودية عميقة. ونظام التقابلات والارتباطات يحتاج لا محالة إلى مغزى حقيقي يتصل بالمولد، والموت، والعمى، والبصيرة، وشؤون الجنس، والحقيقة. ولا يمكن أن يستغنى التغلب على التعارضات الذي يحاوله شتراوس عن هذه الأبعاد الوجودية، ولا معنى للوظيفة المنطقية بمعزل عن الوظيفة الوجودية.

والحقيقة أن التحليل البنائي لا يستبعد هذا المفهوم للمعنى وإنما يؤجله أو يوقف نشاطه. ولا يمكن أن تؤدي استعارة مثل هذه الوظيفة المنطقية الميكانيكية شيئاً إذا لم يتح للجمال أن تشير إلى مواقف على تخوم المنطق ذاته. والتحليل التركيبي لا يتخلص في الحقيقة من هذا التساؤل الجذري بل يعيده إلى مستوى أسامي أعلى.

هل نستطيع أن نقول إن التحليل البنائي يقودنا من المستوى السطحي لأبحاث المعنى إلى المستوى الأعرق، الذي قلنا إنه يعيش على حدود هذا المستوى، أو المرجع النهائي للأسطورة.

لو كان الأمر على خلاف هذا الفرض لاستحال التحليل البنائي أو التركيبي لعباً عقيماً أو بعض مظاهر علم الجبر المولعة بالنسب. يجب أن نعترف أن شتراوس نفسه يعزو إلى الأسطورة وظيفة التعرف على التعارضات والسعي نحو التوسط بينها. ولا يمكن استبعاد هذه الإشارة الوجودية التي تلتف حولها نظرية الأسطورة.

من الممكن إذن أن نعتبر التحليل البنائي مرحلة بين التفسير الساذج والتفسير الفاحص، بين تفسير السطح وتفسير العمق. ذلك أحرى أن يمكننا من أن نجعل الشرح والفهم مرحلتين مختلفتين من عمل تأويلي واحد.

وإذا أخذنا في الاعتبار فكرة دلالة العمق رجعنا إلى المشكلة الأصلية الخاصة بإشارة النص، واستطعنا أن نتحرى نوعاً من العالم يطل عليه عمق النص، ويتصل اتصالاً وثيقاً بما نسميه المعنى أو المفهوم.

إن المعنى لا يقع وراء النص. المعنى من أمامه فهو ليس شيئاً مختبئاً بل هو شيء يتكشف. وما ينبغي علينا أن نفهمه ليس هو الموقف الأصلي للقول، فنحن نبحث عن موقف ممكن بفضل الإشارة التي لا تدعى صراحة.

ليس للفهم الآن صلة واضحة بموقف المؤلف. فالفهم يسعى إلى قضايا عالم تفتحها إشارة النص. وفهم النص هو التحرك من المفهوم أو المقول إلى ما يشار إليه أو يتحدث عنه. وفي هذه العملية قد يلعب التحليل البنائي دوراً في تبرير التناول الموضوعي وتصحيح مسار التناول الذاتي للنص أو تقطيعه. ومن خلال التحليل التركيبي أو البنائي أخذنا نحذر أنفسنا من أن نسوي بين الفهم ونوع من الحدس المتعلق بمقصد كامن في النص. وبعبارة أخرى إن التحليل البنائي أو التركيبي فصل مفيد في التنبيه إلى دلالة النص وتوصيته، وأن النص طريق جديد في رؤية الإشارة أو التفكير فيها.

وخلاصة هذا أن الإشارة عند ريكور مناطها بحث العمق والعالم أو الطريق الممكن لتوجيهنا. هذه الأبعاد يفتحها أو يكشفها النص. والخطاب يتجاوز مجرد الإشارة إلى ما نعلمه أو ما يوجد من قبل. الخطاب يتجاوز وظيفة الإشارة الظاهرية

المعزوة إلى لغة الحديث. الإشارة في الخطاب هي أن ترى وأن تكشف أو تخلق طريقة جديدة للوجود. التراث الغربي يأخذ بعضه ببعض حين يعارض بعضه بعضاً في مسألة الإشارة التي عالجناها في دراسات سابقة.

## خاتمة





محور نظرية التأويل قريب مما أشار ريكور إليه في كلامه عن الجدل بين القارئ والنص. ولهذا الجدل نغمة وجودية. والمقصود بهذه العبارة أن نقدر غرابة النص وبعده، وأن نسعى إلى ما يشبه العلاج الذي ينقذ التراث من فكرة الماضي أو البعد.... لايزال من المطلوب تأكيد التبادل بين المصافة والقرب.. هذا التبادل هو الإحساس التاريخي المعول عليه في غيبة المعرفة المطلقة عند هيجل. ولابد لنا إذن من تصور مسافة نشيطة في شكل أداة أو منهج معرفي.

وقد أخذ بهذا المبدأ علم الكتب المقدسة، والنقد الأدبي في اتجاهه العام، واستخدم في منازعة السرف في تصور فكرة الماضي، وظهر أثره في بعض كتابات هوسرل، لقد تخلى التعرف على النص عن النزعة التاريخية المسرفة أو الافتراض السابق بأن الأعمال الأدبية والوثائق الثقافية بوجه عام تستمد معناها من صلتها بالظروف الاجتماعية التي أنتجتها أو اتجهت إليها. وكان الشرح وفقاً لهذه النزعة يعني أولاً اعتبار النص انعكاساً لاحتياجات اجتماعية ثقافية، واستجابة لبعض الاضطرابات المعروفة في زمن أو مكان معين.

وقد واجهت النزعة المنطقية هذا الغلو، وحضت هذا الافتراض، وكان معنى الجملة عند فريچ وهوسرل لا يعادل فكرة في ذهن فرد. ليس المعنى محتوى نفسياً. ولكنه موضوع مثالي يمكن أن يشخصه مرات متعددة أفراد مختلفون في أزمان مختلفة باعتباره واحداً لا يتغير. وقد عني هذان الباحثان بكلمة المثالي أن معنى العبارة ليس حقيقة مادية ولا نفسية، وأكد كلاهما أن التصورات الذهنية التي لا تنتهي تلّف حول بعد مثالي واحد.

وعلى نحو مشابه وصف هوسرل الأفعال القصدية التي لا يمكن اختصارها

في جانب نفسي. وطبقت فكرة مثالية المعنى التي استعيرت من فريج على يد هوسرل على كل الإنجازات النفسية والأفعال المنطقية والإدراكات الحسية والإرادية والانفعالية. وفي نظر الفنونولوجيا الموضوعية يجب أن يوصف كل فعل قصدي دون استثناء باعتباره إشارياً لا ذاتياً.

هذا القلب في تصور مفهوم الجملة له نتائج مهمة في أبحاث نظرية التأويل؛ فقد اعتبر فتحاً لمسألة الدور الذي تؤديه الكتابة في تثبيت كل تعبير عن الحياة النفسية. وقد بذل دلتي جهداً كبيراً في إنشاء نظرية المعنى بناء على هذا النوع من المثالية الموجودة في كتابات هوسرل. وقد عزا دلتي إلى النص والعمل الفني والوثيقة القدرة على الثبات بواسطة الكتابة، وكان هذا شيئاً يشبه مثالية فريج وهوسرل في بحث معنى الجملة.

لنلاحظ هذا الانقلاب من النزعة التاريخية إلى النزعة المنطقية في شرح العبارات الثقافية. ولنلاحظ أيضاً حركة أخرى مشابهة في النقد الأدبي في أمريكا والقارة الأوروبية. فقد تبعت موجة واضحة من مقاومة النزعة التاريخية الشروح السيكولوجية والاجتماعية السابقة. وفي هذا الموقف أخذت فكرة الشرح معنى جديداً، فالنص من الناحية الأساسية ليس رسالة موجهة إلى طائفة معينة من القراء، وليس جزءاً من حلقة تاريخية. النص، بمقدار ما يكون نصاً لا شيئاً آخر، نوع أو موضوع لازمني انفصل عن حركة التاريخ الخاصة. وبلوغ درجة الكتابة يعني هزيمة العملية التاريخية وتحول الخطاب إلى مجال من المثالية التي تساعد على توسع رقعة الاتصال بطريقة غير محددة.

## (٢)

ومعظم الدارسين الآن يؤكدون الاستقلال الدلالي للمقال المكتوب، ويؤكدون الوجود الذاتي للعمل الأدبي بل يؤكدون أن المعنى في الحديث نفسه له هذا الحظ من الموضوعية.

ثم إن هذه النزعة المضادة للتاريخ ماثلة في إجراءات الشرح المستخدمة في

النقد الأدبي وتناول الكتاب المقص متأثرة بالنزعة البنائية التركيبية بدرجات مختلفة. وفي ضوء الجدل بين الشرح والفهم يلقي التصور الوجودي لفن تكوين القرب نمواً في نظرية المعرفة. والنص منظوراً إليه من هذا الوجه الموضوعي التاريخي هو الوساطة الضرورية بين الكاتب والقارئ.

والتصور الوجودي للاقترب أو التوافق يثريه - كما ترى - الجدل بين الشرح والفهم، ولا يحرمه قوته. والتلاؤم مع ما كان أجنبياً عنا في ظروف سابقة هو الهدف النهائي من نظرية التأويل كلها. والتأويل في مرحلته النهائية يسعى إلى أن يسوي بيننا وبين النص، وأن يجعله معاصراً، مشبهاً لنا. ويتحقق هذا الهدف إذا جعلنا التفسير يقرب معنى النص من القارئ الحاضر.

وفن التوافق أو التقارب هو فن تكوين خطاب من النص إلى إنسان أو كشف حقيقة مهمة بالقياس إليه. ومن الناحية النظرية يمكن أن يقال إن النص يخاطب أي إنسان يعرف القراءة. التفسير إذن يكمل بالتوافق أو التلاؤم بحيث تنتج القراءة شيئاً يشبه الواقعة، واقعة الخطاب في اللحظة الحاضرة. التفسير واقعة فسي ظل هذا التقارب.

ولكن مفهوم التوافق يحتاج إلى عون من آليات الفهم حتى لا يساء فهمه. وحتى لا نعود إلى دعوى الرومانتيكية الخاصة بالعودة إلى ما يسمونه عبقرية المؤلف. ولا شك أن هذه الدعوى متحيزة.

لقد تباحت أهل النظر النقدي والفلسفي في معنى النص. نحن لا نعنى الآن بمقصد المؤلف الذي يظن أنه يختفي في مكان ما وراء النص. ونحن لا نعنى بالموقف التاريخي المشترك بين المؤلف وقرائه الأوائيل، ونحن لا نسأل عن التوقعات والمشاعر الخاصة بهؤلاء القراء. بل لا نحفل بفهمهم لأنفسهم وفهمهم لثقافتهم وتاريخهم. إن ما يجب أن نقر به، هو معنى النص نفسه. أو الاتجاه الديناميكي الذي يفتح عليه النص.

وبعبارة أخرى إن ما ينبغي أن نسعى إليه ليس شيئاً غير قوة انكشاف عالم يشار إليه بواسطة النص. وعلى هذا النحو نبعد، ما استطعنا، عن المثال الرومانتيكي

الخاص بالتوافق مع نفس مختلفة، وإذا كان لنا أن نتوافق مع شيء فليس هذا الشيء هو الذات الثانية أو حياتها الباطنية، إنما نتوافق وتلازم مع انكشاف طريق ممكن للنظر. ذلك الذي نسميه القوة الإشارية الأصلية للنص.

والصلة بين الانكشاف والتقرب أو التوافق هي حجر الزاوية في نظام التأويل الذي يراد له التغلب على مثالب النزعة التاريخية والبقاء على الوفاء مع القصد الأصلي لتأويلات شلاير مآخر في بعض مراحلها.

وإذا أطلقنا عبارة فهم المؤلف بخير مما فهم نفسه فنحن نعني في قول ريكور عرض قوة الكشف المتضمنة في خطابه وراء هذا الأفق المحدود لموقفه الوجودي الخاص. وعملية تكوين المسافة الملائمة، وعملية كسب الإحساس بشيء من الانفصال عن المؤلف هما الركيزة الأساسية لتوسيع أفق النص. وبهذا المعنى لا صلة بين التقرب والتوافق من ناحية وأية جاذبية شخصية من ناحية ثانية. التوافق على العكس حميم الصلة بما قد سماه هانز جادامر باسم انصهار الأفاق. ينصهر أفق العالم عند القارئ بأفق العالم عند الكاتب. ومثالية النص هي الصلة الوسيطة في عملية اندماج أفاق قد يعبر عنها أحياناً باسم الإحساس التاريخي.

هناك خطأ ثانٍ في تصور مسألة التوافق. فالعمل التأويلي لا يخضع لفهم المخاطبين الأصليين للنص. وقد بين هذا بطريقة مقنعة جادامر. وشعر امرئ القيس موجه إليّ أنا الآن يمثل ما وجه إلى معاصريه وقرائه السابقين في عصور وظروف ثقافية مختلفة. هذا هو الحوار وهذا هو المخاطب المتجدد على الدوام الذي هو أسبق من أي خطاب محدد سلفاً. ومعنى النص، كما قلنا، متاح لكل من استطاع القراءة، وتمتع المعنى بصفة الشمول الزمني هو الذي يتيح له التوجه إلى قراء غير معروفين. لذلك كانت تاريخية القراءة، بمعناها البالي، الوجه المضاد لهذا التفتح الشامل فوق كل فترة محدودة. فالنص قد انسلخ من مؤلفه بمثل ما انسلخ من موقف عصره، وانسلخ من المخاطب الأصلي الذي حضر الواقعة الأولى. لا غرابة إذا أثرى النص نفسه بقراء جدد. هذا التوسع في مجال القراءة نتيجة للتجاوز المبني للواقعة الأولى وذوبانها فيما نسميه عالمية المعنى وعموميته.

وبهذا المعنى تولد واقعة الكلمة واقعة جديدة في ضوء تحول الواقعة إلى معنى، فهذه العمومية وحدها تخلق واقعات قولية جديدة.

وهناك سوء تصور ثالث لمعنى التوافق أو التلازم. فقد تفهم هذه العبارة بحيث يخضع التفسير لأحكام مملكة قارئ معين وكفاءاته الخاصة المحدودة. وقد أثير هذا الاعتراض كثيراً في وجه النظريات الوجودية للتأويل، كمثل ما نرى في مناقشة بعض الباحثين لهايدر و مناقشتهم لأعمال بلتمان.

وإذا كان علينا أن نؤمن أو نعتقد بأشياء معينة قبل القراءة فقد محونا الخلاف بين الاستعداد للفهم وإسقاط أحكامنا وكرهاتنا السابقة.

يقولون ألسنا نضع معنى النص تحت سيطرة الذات التي تفسره. وقد يدفع هذا الاعتراض إذا تذكرنا أن ما نحاول أن نجعله جزءاً منا أو ملكاً لنا ليس شيئاً تام الموضوع، ولا هو قصد ذات أخرى ولكنه أشبه بمشروع لعالم. نحن نسعى، بعبارة أخرى إلى التوافق مع موقف أو طريقة وجود في العالم يؤسسها النص من خلال إشارات ضمنية غير متبجحة.

لا تنس أن ريكور فنومولوجي يقتني خطي هايدر وجادامر مع بعض التعديل، وأنه لا يقول إن القراءة إسقاط متأثر بأسلوب مقرر سلفاً؛ فالقراءة تفترض أن تفهم الذات عمل ينشأ في أحضان النص نفسه، ونحن لا ندخل عليه مزودين بأدوات وقضايا وأحكام منتهية؛ فالتفسير عملية تكشف لطرائق جديدة في الوجود وأشكال جديدة من الحياة من شأنها أن تمد القارئ بقدرة جديدة على معرفة نفسه. وإذا كانت إشارة النص هي مشروع عالم فإن القارئ لا يسقط نفسه تماماً. القارئ يكتسب قدرة على التعبير الذاتي من خلال استقبال طرائق جديدة من الوجود في النص نفسه.

التوافق، بدلاً من ذلك، لحظة من التخلي عن اعتبارات الأنانية والنرجسية والماضي المغلق. لحظة تعتمد على الصفة اللازمية وصفة العموم أو الشمول اللازمتين لإجراءات الشرح. وهذا العموم يتصل بقوة النص على الكشف. هذه القوة المتميزة من كل أنواع الإشارات الظاهرية.

التفسير إذن يتوافق مع توجيهات النص، أو يتبع سهم النص أو يخرينا بأن  
نفكر على غرار ما يصنع، ومن ثم فهو يحفزنا إلى نوع جديد من فهم الذات. هناك  
إذن تقابل بين الذات التي تنشأ من فهم النص والذات التي تدعى أنها سابقة عليه.  
النص بقوته العامة على تكشف العالم هو الذي يساعد على تنمية المعنى الخصب  
للذات بعيداً عن الأثنية والغرور وتسلط بعض القضايا أو المفهومات. هذه روح  
أخلاقية يجب الاعتداد بها وإدخالها في قلب التأويل.

# مراجع مختارة





**Martin Heidegger,**

**1 - Existence and Being.**

**2 - Discourse on Thinking.**

**3 - An Introduction to Metaphysics.**

**4. Bultmann: History and Eschatology.**

**5. The New Hermeneutic. ed James M. Robinson and John B. Cobb.**

**6. Richardson, Heidegger: Through Phenomenology to Thought.**

**7. Hirsch: Validity in Interpretation.**

**8. Gadamer: Truth and Method.**

**9. Richard Palmer, Hermeneutics.**

**10. Paul Ricoeur, Theory of Interpretation.**

**11. Robert W. Funk and Gerhard Ebeling (ed): History and Hermeneutic.**

**12. Hodges: The Philosophy of Wilhelm Dilthey.**



# المحتويات



|     |  |
|-----|--|
| ٥   | تعريف .....  |
| ١٥  | الفصل الأول : دائرة البحث ومناهجه .....                  |
| ٤٥  | الفصل الثاني : اللغوي والنفسي وروح العصر .....           |
| ٥٩  | الفصل الثالث : الفهم الإنساني والعلمي .....              |
| ٧٥  | الفصل الرابع : فلسفة الكينونة وتأصيل التأويل .....       |
| ١٠١ | الفصل الخامس : الخروج على الإستطيقا وانصهار الأفاق ..... |
| ١٤٥ | الفصل السادس : الفونومولوجيا والتأويل .....              |
| ١٦٩ | الفصل السابع : ثقافتنا والتأويل (١) .....                |
| ١٨٥ | الفصل الثامن : ثقافتنا والتأويل (٢) .....                |
| ٢٠٥ | الفصل التاسع : مواجهة اللغويات البنائية .....            |
| ٢٢١ | خاتمة .....  |
| ٢٢٩ | المراجع .....  |
| ٢٣٣ | المحتويات .....  |

## إصدارات النادي الأدبي الثقافي بجدة

● الإصدارات التي كانت من ١٣٩٥ إلى ١٣٩٩ هـ :

- ١ - قم الألب « شعر » للأستاذ محمد حسن عواد ( نقد ) ١٣٩٥ هـ.
- ٢ - الساحر العظيم « ملحمة شعرية » للأستاذ محمد حسن عواد ( نقد ) ١٣٩٥ هـ.
- ٣ - عكاظ الجديدة « شعر » للأستاذ محمد حسن عواد ( نقد ) ١٣٩٦ هـ.
- ٤ - الشاطئ والسراة « شعر » للأستاذ محمود عارف، ضم إلى مجموعته الكاملة ١٤٠٤ هـ.
- ٥ - عالم البحار « الأسماك والطيور والجزر في البحر الأحمر » العقيد متقاعد صالح بن مشيلح ( نقد ) ١٣٩٦ هـ.
- ٦ - من شعر الثورة الفلسطينية « شعر » للأستاذ أحمد يوسف الريماوي ( نقد ) ١٣٩٦ هـ.
- ٧ - أنين وحنين « شعر شعبي » للأستاذ الشريف منصور بن سلطان ١٣٩٧ هـ.
- ٨ - محرر الرقيق « سليمان بن عبد الملك » للأستاذ محمد حسن عواد ( نقد ) ١٣٩٧ هـ.
- ٩ - من وحي الرسالة الخالدة « مقالات إسلامية » للأستاذ محمد علي قدس ( نقد ) ١٣٩٩ هـ.
- ١٠ - طبيب العائلة ، د. حسن يوسف نصيف (نقد) ١٣٩٩ هـ.
- ١١ - المنتجع الفسيح « حلم عربي » للأستاذ محمد حسن عواد ( نقد ) ١٣٩٩ هـ.
- ١٢ - مذكرات طالب، ط ٣، للدكتور حسن يوسف نصيف (نقد) ١٣٩٩ هـ .

## ● الكتب التي صدرت من عام ١٤٠٠هـ :

- ١ - ورد وشوك، ط ٢ « مطالعات أدبية » للأستاذ حسن عبد الله القرشي ١٤٠٠هـ.
- ٢ - شمعنة على الدرب « مقالات أدبية » للدكتور عارف قياسه ١٤٠١هـ.
- ٣ - في معترك الحياة « مقالات ونقد » للأستاذ عبد الفتاح أبو مدين ١٤٠٢هـ.
- ٤ - أطياف العذارى « شعر » للأستاذ مطلق مخلد الذيايي ١٤٠٢هـ.
- ٥ - كبوات البراع « الجزء الأول، تصويبات لغوية » للشيخ أبي تراب الظاهري ١٤٠٢هـ.
- ٦ - الوجيز في المبادئ السياسية في الإسلام، للأستاذ سعدي أبو جيب ١٤٠٢هـ.
- ٧ - أوهام الكتاب « تصويبات لغوية » للشيخ أبي تراب الظاهري ١٤٠٢هـ.
- ٨ - علي أحمد باكثير، حياته وشعره الوطني والإسلامي للدكتور أحمد السومحي ١٤٠٣هـ.
- ٩ - عندما يورق الصخر « شعر » للأستاذ ياسر فتوى ١٤٠٣هـ.
- ١٠ - الكلب والحضارة « قصص قصيرة » للأستاذ عاشق الهذال ١٤٠٣هـ.
- ١١ - اغتيال القمر الفلسطيني « شعر » للأستاذ أحمد مفلح ١٤٠٣هـ.
- ١٢ - شعر أبي تمام « دراسة أدبية » للأستاذ سعيد مصلح السريحي ١٤٠٤هـ.
- ١٣ - حروف على أفق الأصيل « شعر » للأستاذ حمد الزيد ١٤٠٤هـ.
- ١٤ - شواهد القرآن - الجزء الأول - للشيخ أبي تراب الظاهري ١٤٠٤هـ.
- ١٥ - أريد عمراً رائعاً « شعر » للأستاذ عبد الله محمد جبر ١٤٠٤هـ.
- ١٦ - المجموعة الشعرية الكاملة للشاعر محمد إبراهيم جلع ١٤٠٤هـ.
- ١٧ - الذيايي تاريخ وذكريات - إعداد الشريف منصور بن سلطان ١٤٠٤هـ.
- ١٨ - بقايا عبير ورماد « شعر » للأستاذ محمد هاشم رشيد ١٤٠٤هـ.
- ١٩ - محاضرات النادي - الجزء الأول - ١٤٠٤هـ.
- ٢٠ - من أدب جنوب الجزيرة « دراسة » للأستاذ محمد بن أحمد العقيلي ١٤٠٤هـ.
- ٢١ - غناء الشادي « شعر » للأستاذ مطلق مخلد الذيايي ١٤٠٤هـ.
- ٢٢ - التشكيل الصوتي في اللغة العربية - للدكتور سلمان العاني ١٤٠٤هـ.
- ٢٣ - ترانيم الليل « المجموعة الشعرية الكاملة » للشاعر محمود عارف ( جزآن )، طبع في عام ١٤٠٤هـ.
- ٢٤ - المتنبي شاعر مكارم الأخلاق - للأستاذ محمد بن أحمد الشامي ١٤٠٤هـ.
- ٢٥ - هموم صغيرة « أقاصيص » للأستاذ محمد علي قدس ١٤٠٤هـ.

- ٢٦ - نغم وألم « شعر » للأستاذ الشريف منصور بن سلطان ١٤٠٥هـ.
- ٢٧ - الخطيئة والتكفير من النبوية إلى التشريعية « دراسة » للدكتور عبد الله الغدامي ١٤٠٥هـ.
- ٢٨ - أحبك رغم أحزاني « شعر » للدكتور فوزي سعد عيسى ١٤٠٥هـ.
- ٢٩ - أصواج وأنباج - ط ٢ « مقالات نقدية » للأستاذ عبد الفتاح أبو مدين ١٤٠٥هـ.
- ٢٩ - أحاديث « مقالات ثقافية » للدكتور محمد سعيد العوضي ١٤٠٥هـ.
- ٣٠ - محاضرات النادي - الجزء الثاني ١٤٠٦هـ.
- ٣١ - التراث الشقافي للأجناس البشرية في أفريقيا « دراسة » للدكتور عبد العليم عيد الرحمن خضر ١٤٠٦هـ.
- ٣٢ - فلسفة المجاز « دراسة لغوية » ط ٢ - للدكتور لطفي عبد البديع ١٤٠٦هـ.
- ٣٣ - هيكلك نورة الغال ، سجيكتك جسد الوجد « شعر » عبد الله عبد الرحمن الزيد ١٤٠٦هـ.
- ٣٤ - عبقرية العربية « دراسة لغوية » ط ٢ - للدكتور لطفي عبد البديع ١٤٠٦هـ.
- ٣٥ - التجديد في الشعر الحديث « دراسة أدبية » للدكتور يوسف عز الدين ١٤٠٦هـ.
- ٣٦ - مصادر الأدب النسائي « مشروع دليل للأدبية العربية » للدكتور جوزيف زيدان ١٤٠٦هـ.
- ٣٧ - محاضرات النادي - الجزء الثالث ١٤٠٧هـ.
- ٣٨ - دليل كتاب النادي - « رصد بيلوجرافي لإصدارات النادي حتى عام ١٤٠٥هـ » ١٤٠٧هـ.
- ٣٩ - التضاريس « شعر » للأستاذ محمد عوض الشبيتي ١٤٠٧هـ.
- ٤٠ - ٤ صفر « رواية » للأستاذة رجاء عالم ١٤٠٧هـ.
- ٤١ - علم اجتماع اللغة - للدكتور أبي بكر باقادر ١٤٠٧هـ.
- ٤٢ - ديوان علي دمر - المجموعة الشعرية الكاملة ١٤٠٧هـ.
- ٤٣ - أفضية وقضاة في الإسلام - للدكتور كمال محمد عيسى ١٤٠٧هـ.
- ٤٤ - أحبك ولكن « قصص قصيرة » للأستاذة مريم محمد الغامدي ١٤٠٨هـ.
- ٤٥ - وداعاً هالي « دراسة علمية عن ملتب هالي » للدكتور محمد عبده يمان ١٤٠٨هـ.
- ٤٦ - علم الأسلوب « دراسة نقدية » للدكتور صلاح فضل ١٤٠٨هـ.
- ٤٧ - مدخل إلى الشعر الحديث « دراسة نقدية » للدكتور نذير العظمة ١٤٠٨هـ.
- ٤٨ - محاضرات النادي - الجزء الرابع ١٤٠٨هـ.
- ٤٩ - محاضرات النادي - الجزء الخامس ١٤٠٩هـ.



- ٥٠ - محاضرات النادي - الجزء السادس ١٤٠٩هـ.
- ٥١ - جزر فرسان - للعقيد متقاعد صالح بن محمد بن مشيلح الحربي ١٤٠٩هـ ،  
« طبعة ثانية ».
- ٥٢ - محاضرات النادي - الجزء السابع ١٤٠٩هـ.
- ٥٣ - اللغة بين البلاغة والأسلوبية « دراسة نقدية » للدكتور مصطفى ناصف ١٤٠٩هـ.
- ٥٤ - شواهد القرآن - الجزء الثاني - للشيخ أبي تراب الظاهري ١٤٠٩هـ.
- ٥٥ - الفكر الميكولوجي « دراسة أدبية » للدكتور حمد المزوقي ١٤٠٩هـ.
- ٥٦ - مورفولوجيا الحكاية الخرافية « ترجمة » للدكتور أبي بكر باقادر والدكتور  
أحمد نصر ١٤٠٩هـ.
- ٥٧ - طه حسين والتراث « مقالات أدبية » للدكتور مصطفى ناصف ١٤١٠هـ.
- ٥٨ - ذاكرة لأسئلة النوارس « شعر » للأستاذ عبد الله الخشمي ١٤١٠هـ.
- ٥٩ - قراءة جديدة لتراثنا النقدي « بحوث نقدية لعدد من النقاد » جزمان ١٤١١هـ.
- ٦٠ - حديث القلم « مقالات أدبية » للدكتور محمد رجب البيومي ١٤١١هـ.
- ٦١ - محاضرات النادي - الجزء الثامن ١٤١١هـ.
- ٦٢ - الوحوش للأصمعي ، تحقيق الدكتور أيمن محمد علي ميدان ( كنوز التراث ) ١٤١١هـ.
- ٦٣ - في مفهوم الأدب لتردوروف « ترجمة » الدكتور منذر عياشي ١٤١١هـ.
- ٦٤ - في نظرية الأدب عند العرب - للدكتور حمادي صمود ١٤١١هـ.
- ٦٥ - في النص الأدبي « دراسة أسلوبية إحصائية » للدكتور سعد مصلوح ١٤١١هـ.
- ٦٦ - شعر حسين سرحان « دراسة نقدية » للأستاذ أحمد عبد الله صالح  
المحسن ١٤١١هـ.
- ٦٧ - محاضرات النادي - الجزء التاسع ١٤١١هـ.
- ٦٨ - محاضرات النادي - الجزء العاشر ١٤١١هـ.
- ٦٩ - حكم الله في الصيد وطعام أهل الكتاب - ط٢ - للأستاذ مختار أحمد  
الميساوي ١٤١١هـ.
- ٧٠ - خصام مع النقد « مقالات في النقد والأدب » للدكتور مصطفى ناصف ١٤١١هـ.
- ٧١ - لم السفر ، نبوة الخيول « شعر » للأستاذ حسين عجيان العروي ١٤١٢هـ .
- ٧٢ - ثقافة الأسئلة « مقالات في النقد والابداع » للدكتور عبد الله الغدامي ١٤١٢هـ.

- ٧٣ - أدبنا في اثار الدارسين « بحوث في القصة والشعر والنقد » للدكاترة منصور الحازمي، محمد العيد الخطراوي ، عبد الله المعطاني ١٤١٢هـ.
- ٧٤ - تهذيب اللسان وتقويم البنان « تصويبات لغوية » للأستاذ مختار أحمد العيسوي ١٤١٢هـ.
- ٧٥ - قطرات المداد « مقالات في الأدب » للدكتور محمد رجب البيومي ١٤١٢هـ.
- ٧٦ - ديوان « عمرو بن كلثوم » - ، تحقيق الدكتور أيمن محمد علي ميدان.
- ٧٧ - كتابة القصة القصيرة، « ترجمة » للدكتور مانع الجهني - ١٤١٣هـ.
- ٧٨ - تجريتي الشعرية، للأستاذ فاروق شوشة- ١٤١٢هـ.
- ٧٩ - علامات استفهام في النقد والأدب، للدكتور علي شلش - ١٤١٢هـ.
- ٨٠ - منهج الإسلام في العقيدة والعبادة والأخلاق ، للدكتور أحمد عمر هاشم- ١٤١٣هـ.
- ٨١ - محاضرات النادي ، الجزء (الحادي عشر) - ١٤١٣هـ.
- ٨٢ - مفاهيم إيمانية ، للدكتور كمال عيسى - ١٤١٣هـ.
- ٨٣ - أدب الأطفال، للأستاذ عبد التواب يوسف - ١٤١٣هـ.
- ٨٤ - السكر المر ، رواية قصيرة، الدكتور عصام خوقير - ١٤١٣هـ.
- ٨٥ - القلب القاضح، قصص عالمية، ترجمة خالد العوض - ١٤١٣هـ.
- ٨٦ - محاضرات النادي الجزء ( الثاني عشر) - ١٤١٣هـ.
- ٨٧ - تأملات في سورة ( آل عمران) للدكتور حسن باجودة - ١٤١٣هـ.
- ٨٨ - بين الأدب والسياسة للدكتور عبد الله مناع - ١٤١٣هـ .
- ٨٩ - النشاط التجاري لميناء جدة خلال الحكم العثماني الثاني للدكتور مبارك المعبدى - ١٤١٣هـ - رسالة جامعية - .
- ٩٠ - مرافئ الأمل - شعر - للدكتور محمد العيد الخطراوي - ١٤١٣هـ.
- ٩١ - حكايات المداد - (قصص للأطفال) للأستاذ عبده خال - ١٤١٣هـ .
- ٩٢ - أحوال الديار - ( مجموعة قصصية ) للأستاذ عبد العزيز مشري.
- ٩٣ - عبد العزيز الرفاعي أديباً ، الدكتور محمد مريسي الحارثي.
- ٩٤ - المعجم المفسر لألفاظ النبا في القرآن الكريم، للأستاذ مختار فوزي - ١٤١٤هـ.
- ٩٥ - المعارضات الشعرية دراسة تاريخية نقدية للدكتور/ عبد الرحمن اسماعيل السماعيل.

- ٩٦ - طاقات الابداع للدكتور عالي سرحان القرشي.
- ٩٧ - نظرية التلقي - ترجمة الدكتور عز الدين اسماعيل.
- ٩٨ - تغليب الخطب على النار في لغة السرد للدكتور سعيد مصلح السريحي.
- ٩٩ - نظرية الأجناس الأدبية - تعريب : عبد العزيز سبيل - مراجعة : د. حمادي صمود
- ١٠٠ - بين معيارية العروض وإيقاعية الشعر . الدكتور عبد المحسن القحطاني .
- ١٠١ رائحة المدن - قصص قصيرة - جاز الله الحميد.
- ١٠٢ - حوار الأمثلة الشائكة . محمد علي قدس .
- ١٠٣ - إنتاج الوهم أو عباءة الثقافة - جاسر الجاسر.
- ١٠٤ - أظافر صغيرة .. وناعمة « قصص قصيرة » فهد العتيق.
- ١٠٥ - حمزة شحاتة .. ظلمه عصره - عبدالفتاح أبو مدين
- ١٠٦ - الصخر والأظافر - عبدالفتاح أبو مدين
- ١٠٧ - دماء الثلج - شعر : أحمد قرآن الزهراني
- ١٠٨ - أحمد قنديل .. حياته وشعره - فاطمة سالم عبد الجبار
- ١٠٩ - حركة اللغة الشعرية - سعيد السريحي
- ١١٠ - تحليل النص الشعري - محمد أحمد فتوح

## ● كتب متخصصة :

سلسلة إسلاميات « محاضرات في العقيدة والدين والثقافة الإسلامية » خمسة

كتب ١٤١٠هـ.

## ● علامات و كتاب فصلي في النقد الأدبي »

- ١ - الجزء الأول - المجلد الأول - ذو القعدة ١٤١١هـ.
- ٢ - الجزء الثاني - المجلد الأول - جمادى الآخرة ١٤١٢هـ.
- ٣ - الجزء الثالث - المجلد الأول - شعبان ١٤١٢هـ.
- ٤ - الجزء الرابع - المجلد الأول - ذو الحجة ١٤١٢هـ.
- ٥ - الجزء الخامس - المجلد الثاني - ربيع الأول ١٤١٣هـ.
- ٦ - الجزء السادس - المجلد الثاني - رجب ١٤١٣هـ.
- ٧ - الجزء السابع - المجلد الثاني - رمضان ١٤١٣هـ.
- ٨ - الجزء الثامن - المجلد الثاني - محرم ١٤١٤هـ.
- ٩ - الجزء التاسع - المجلد الثالث - ربيع الآخر ١٤١٤هـ.
- ١٠ - الجزء العاشر - المجلد الثالث - رجب ١٤١٤هـ.
- ١١ - الجزء الحادي عشر - المجلد الثالث - شوال ١٤١٤هـ.
- ١٢ - الجزء الثاني عشر - المجلد الثالث - محرم ١٤١٥هـ.
- ١٣ - الجزء الثالث عشر - المجلد الرابع - ربيع الآخر ١٤١٥هـ.
- ١٤ - الجزء الرابع عشر - المجلد الرابع - رجب ١٤١٥هـ.
- ١٥ - الجزء الخامس عشر - المجلد الرابع - شوال ١٤١٥هـ.
- ١٦ - الجزء السادس عشر - المجلد الرابع - محرم ١٤١٦هـ.
- ١٧ - الجزء السابع عشر - المجلد الخامس - جمادى الأولى ١٤١٦هـ.
- ١٨ - الجزء الثامن عشر - المجلد الخامس - رجب ١٤١٦هـ.
- ١٩ - الجزء التاسع عشر - المجلد الخامس - ذو القعدة ١٤١٦هـ.
- ٢٠ - الجزء العشرون - المجلد الخامس - صفر ١٤١٧هـ.
- ٢١ - الجزء الواحد والعشرون - المجلد السادس - جمادى الأولى ١٤١٧هـ.
- ٢٢ - الجزء الثاني والعشرون - المجلد السادس - شعبان ١٤١٧هـ.
- ٢٣ - الجزء الثالث والعشرون - المجلد السادس - ذو القعدة ١٤١٧هـ.
- ٢٤ - الجزء الرابع والعشرون - المجلد السادس - صفر ١٤١٨هـ.

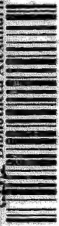
- ٢٥ - الجزء الخامس والعشرون - المجلد السابع - جمادى الأولى ١٤١٨هـ.
- ٢٦ - الجزء السادس والعشرون - المجلد السابع - شعبان ١٤١٨هـ.
- ٢٧ - الجزء السابع والعشرون - المجلد السابع - ذو القعدة - ١٤١٨هـ.
- ٢٨ - الجزء الثامن والعشرون - المجلد السابع - جمادى الأولى ١٤١٩هـ .
- ٢٩ - الجزء ٢٩ - المجلد الثامن - جمادى الأولى ١٤١٩هـ.
- ٣٠ - الجزء ٣٠ - المجلد الثامن - شعبان ١٤١٩هـ.
- ٣١ - الجزء ٣١ - المجلد الثامن - ذو القعدة ١٤١٩هـ.
- نوافذ «فصلية تعنى بترجمة الأدب العالمي»
- ١ - الجزء الأول - جمادى الأولى ١٤١٨هـ.
- ٢ - الجزء الثاني - شعبان ١٤١٨هـ.
- ٣ - الجزء الثالث - ذو القعدة ١٤١٨هـ.
- ٤ - الجزء الرابع - صفر ١٤١٩هـ.
- ٥ - الجزء الخامس - جمادى الأولى ١٤١٩هـ.
- ٦ - الجزء السادس - شعبان ١٤١٩هـ.
- ٧ - الجزء السابع - ذو القعدة ١٤١٩هـ.
- عبقر : «دورية تعنى بالشعر العربي»
- ١ - الجزء الأول - جمادى الأولى ١٤١٩هـ.
- ٢ - الجزء الثاني - ذو القعدة ١٤١٩هـ.
- الراوي «دورية تعنى بالقصة»
- ١ - الجزء الأول - ذو القعدة ١٤١٨هـ.
- ٢ - الجزء الثاني - جمادى الأولى ١٤١٩هـ
- ٣ - الجزء الثالث - ذو القعدة ١٤١٩هـ.
- جنود «التراث» «دورية تعنى بالتراث وقضايا»
- ١ - الجزء الأول - ذو القعدة ١٤١٩هـ.





لنلاحظ أن العالم  
يسمى تحليل المعطيات  
تفسيراً، وأن الناقد يسمى  
فحص العمل تفسيراً، وأن  
المترجم قد يسمى مفسراً،  
وأن المعلق على الأنبياء  
يؤول الأحداث. أنت تؤول  
ملاحظة صديق، وتؤول  
رسالة من بيتك، وتؤول  
علامة في الشارع. ومنذ  
نستيقظ في الصباح حتى  
نستغرق في النوم نقوم  
بعمليات تأويل مستمرة.  
أنت تذكر اسم اليوم،  
وتتفكر في مكانك في  
الدنيا، وخطبك من أجل  
المستقبل. وأنت تنهض،  
وأنت تؤول الكلمات  
والإيماءات. التأويل إذن  
هو أهم عملية من عمليات  
التفكير. والحقيقة أن  
الحياة نفسها هي عملية  
مستمرة من التأويل.

Bibliotheca Alexandrina



0449966